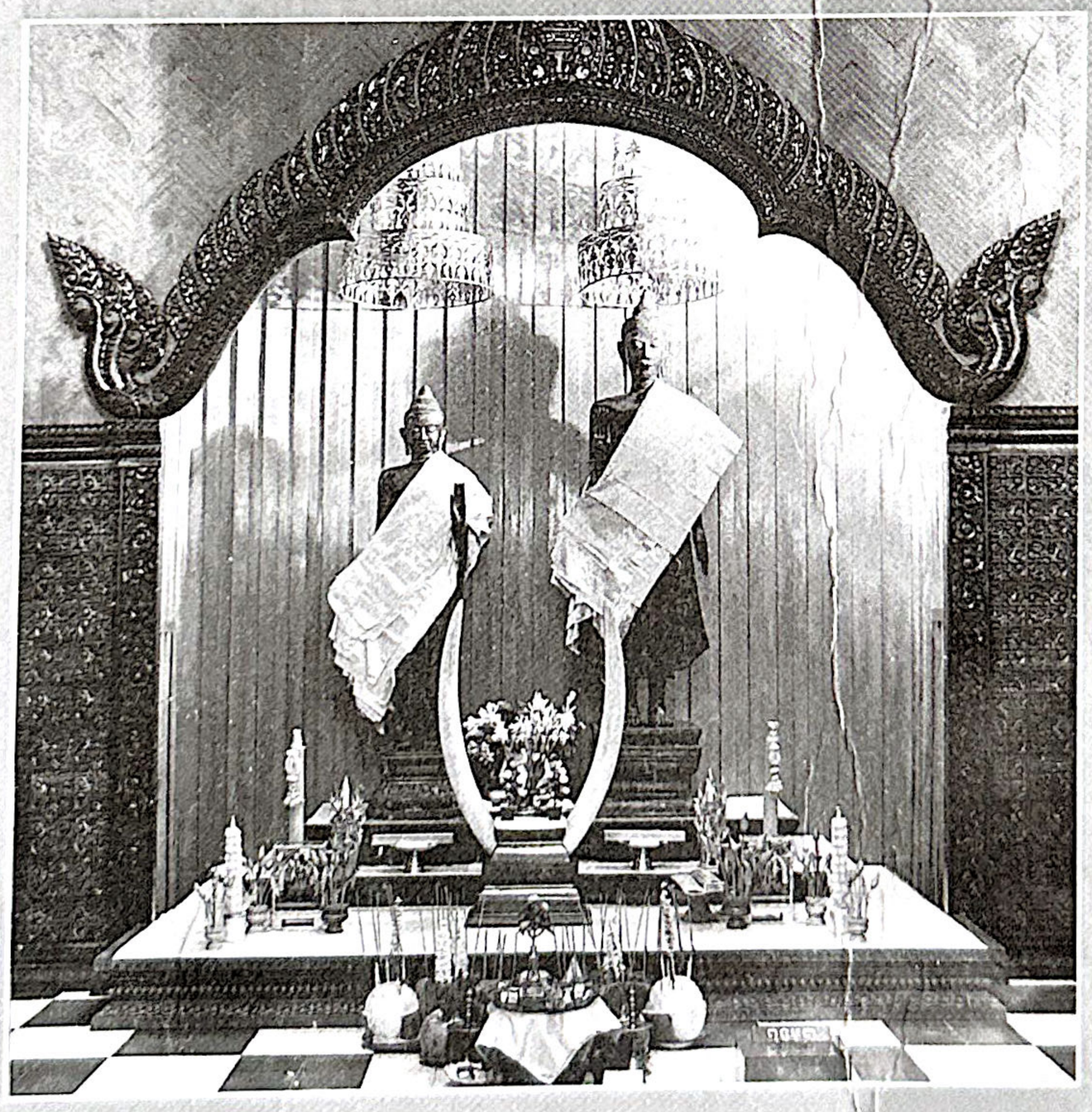
Études thématiques

1

Recherches nouvelles sur le Cambodge

Publiées sous la direction de François Bizot



ÉCOLE FRANÇAISE
D'EXTRÊME-ORIENT

1994

TABLE DES MATIÈRES

vii ..... Liste des auteurs
ix-x ..... Avant-propos
xi-xxiii ..... F. Bizot, Présentation

Langue et textes religieux

3-17 ..... C. Bauer, Syntaxe du khmer moyen
19-25 ..... M. Ferlus, Kamratāṅ, kamratāñ, kamrateṅ, et autres: un cas d'imbrication lexicale entre le khmer et le môn
27-45 ..... M. A. Martin, La taxinomie végétale des Khmers
47-62 ..... C. Becchetti, Une ancienne tradition de manuscrits au Cambodge
63-77 ..... F. Lagirarde, Textes bouddhiques du pays khmer et du Lanna: un exemple de parenté
79-95 ..... O. de Bernon, Le Trai Bhet: une autre version de la légende de Rāma?
97-100 ..... O. von Hinüber, Traces of Khmer Influence in Northern Thai Pāli Manuscripts
101-139 ..... F. Bizot, La consécration des statues et le culte des morts

Histoire

143-195 ..... R. Mourer, Contribution à l'étude de la préhistoire du Cambodge
197-212 ..... M. Vickery, What and Where was Chenla?
213-225 ..... C. Jacques, Les *Kamrateṅ jagat* dans l'ancien Cambodge
227-234 ..... Yang Baoyun, Nouvelles études sur l'ouvrage de Zhou Daguan
235-245 ..... R. Blanadet, L'exploitation des gisements de pierres précieuses de Païlin (Cambodge) pendant les années de guerre civile: 1970-1975

Espaces et architecture

249-258 ..... M. Bruneau et L. Marcotte, Le modèle spatial cambodgien
259-272 ..... B. Dagens, Le temple indien en Asie du Sud-Est. Archéologie d'une forme
273-296 ..... B. Bruguier, Le Prasat Ak Yum. État des connaissances
297-313 ..... C. Pottier, Éléments de couverture mis au jour au Prasat Phanom Wan
315-349 ..... C. Blancot et C. Goldblum, Phnom Penh – Seconde vie d'une capitale d'Asie du Sud-Est. Regards d'urbanistes

Appendice

353-358 ..... Résumé des articles
359-361 ..... Table des photographies
363 . ..... Table des Planches
365-366 ..... Tableau des translittérations

LA CONSÉCRATION DES STATUES ET LE CULTE DES MORTS

PAR FRANÇOIS BIZOT

École française d'Extrême-Orient

Au Cambodge, comme dans les autres pays de la Péninsule, on attribue communément aux statues du Bouddha des pouvoirs extraordinaires que les fidèles font remonter à la présence d'un dieu gardien. Adorées en tant que «reliques», les effigies du Bienheureux reçoivent en même temps un culte adressé à ce dieu, toujours identifié avec un ancêtre du terroir, protecteur du lieu. Certains textes composés en Asie du Sud-Est, et tout particulièrement leurs versions et leurs gloses en langue khmère, proposent une explication de ce culte: le Bouddha a laissé son «image» ព្រះពុទ្ធរូប *(buddharūpa)* et les dix «perfections» បារមី *(pāramī)* pour protéger l'Enseignement pendant cinq mille ans. C'est cette mission que prennent en charge les gardiens de la statue — génies fonciers, héros morts au combats, rois défunts —, devenus «dieux protecteurs» ទេព្រារក្ស *(debrăks)* de la religion. Tous sont regroupés sous la même appellation de បារមី *(pāramī)*, à laquelle, comme on va le voir, on peut donner le sens de «puissance protectrice». Ils prennent possession de l'image au moment de rites de «consécration» អភិសេក *(abhiseka)* qui sont particuliers à la Péninsule. C'est à eux que revient l'offrande de nourriture faite chaque matin à l'image centrale de tous les vihāra. Ce culte rendu aux «dieux du monde des hommes» ទេវតាមនុស្សាលោក *(devatāmanussāloka)*, par le moyen de l'effigie du Bouddha ou, parfois, sous les traits d'une statue portrait, apporte un nouvel éclairage sur ce qu'on a appelé le «culte personnel» (CŒDÈS 1941) que nombre de monuments d'Angkor ont abrité pour assurer l'hommage des parents et des ancêtres *.

* J'ai utilisé dans cet article les indications que plusieurs collègues m'ont aimablement communiquées. Je remercie tout particulièrement IRÈNE MARTIN DU GARD (Musée Guimet), KUO LI-YIN, OLIVIER DE BERNON, MARCEL BONNEF, HUBERT DURT, FRANÇOIS GRIMAL, JOHN LAGERWEY (EFEO), BERNARD FRANK (Collège de France), KRISTOFER SCHIPPER (EPHE), PETER SKILLING (Pali Text Society).

Sans prétendre à aucune exhaustivité, j'ai cherché aussi des informations sur la consécration des statues et le culte des morts dans le Mahāyāna en Chine et au Japon. Ce que j'ai trouvé ne livre rien de neuf, mais peut donner au lecteur une vue plus en relief du phénomène. Je donne systématiquement ces renseignements en note pour ne pas rompre le fil de l'exposé qui s'attache surtout au monde indien, à travers les traditions de la péninsule indochinoise.

LA PREMIÈRE STATUE

Les premières effigies du Bouddha sont attestées en Inde, au début de notre ère, dans l'empire kouchan, aussi bien dans sa partie occidentale (Gandhāra) que dans sa capitale proprement indienne du Mathurā[1]. En Asie du Sud-Est, elles ne semblent attestées qu'à partir des Ve-VIe siècles. Primitivement, la transcendance et l'universalité du Bienheureux avaient donné lieu en Inde à des symboles aniconiques[2], comme le stūpa ou les empreintes de pieds, alors même que les divinités des arbres *(yakṣa, yakṣinī)*, les dieux-serpents *(nāga, nāginī)*, certains dieux du sol, demi-dieux et génies protecteurs, étaient depuis longtemps représentés sous une forme humaine qui portait un nom (Coomaraswamy 1927). Les plus importants étaient figurés sous un aspect royal, les autres, en gardiens ou en notables, sous des formes effrayantes. Le culte de ces divinités fut très tôt associé à celui du stūpa (Snellgrove 1978:48) pour demeurer particulièrement présent dans le bouddhisme. C'est ce dernier point, surtout, qui doit retenir notre attention, parce que le culte voué aux images du Maître est profondément uni, au Cambodge, à celui des dieux.

PROTÉGER L'ENSEIGNEMENT. — Différents textes font valoir auprès des fidèles les nombreux avantages que procure la fabrication d'une statue et apportent une légitimation (tardive) au culte des images: c'est à son effigie que le Bienheureux à confié la sauvegarde de l'enseignement. Ceci est accrédité dans le Saddhamma-saṅgaha, écrit à Ceylan au XIVe siècle (Malalasekera 1928:246), qui cite le Kosala-Bimba-Vaṇṇanā, texte également composé à Ceylan, vers le XIIIe siècle (Gombrich 1978: 283).

Le Kosala-Bimba-Vaṇṇanā est particulièrement intéressant parce qu'il recoupe le récit du Chinois Faxian, quand celui-ci visite Śrāvastī au tout début du Ve siècle (Beal 1906:xliv), et celui que fait, deux siècles plus tard, Xuanzang (Beal 1906:235-236): Pasenadi, roi de Kosala, obtient du Maître en personne le droit de reproduire les traits de ce dernier dans une effigie en bois de santal[3].

La littérature en langue khmère connaît l'histoire de Pasenadi et de la première statue du Bouddha[4]. La légende est rapportée en ces termes:

មាន ១ ថ្ងៃព្រះបាទបសិន្ទិកោសេល្យរាជ្យយកគៀងធូបគុន្ធមាលាចេញទៅអំពីស្រាវត្ថីយ
ស្រិមហានគរ ១ អន្លើរនិជស្រិព្រស្នំមក្រំម្ពារឆាវបរិពារផជទាំឆ្ងាយប្រយោចនិជទៅថ្វាយបង្គំ
ព្រះដថាគុត្ត ព្វជរព្រះជេត្តពុន៍នោះតាព៌ព្រះអជដថាគុត្តព្រះអជមិនឆោវស្តេចទៅប្រៀសត្តនោះការ

[1] Il semble qu'au tout début ce soit Siddhārtha Gautama qui ait été d'abord représenté, figuré avant qu'il ne soit devenu le Bouddha Śākyamuni, peut-être en raison de certaines prescriptions anciennes, comme celle du Vinaya des Sarvāstivādin, par exemple, qui autorise seulement l'image du bodhisattva (Durt 1993). En Chine, le motif du Bouddha assis en méditation apparaît dans des tombes du Sseu-tchouan (IIe siècle).

[2] Sur les raisons expliquant l'absence d'images du Bouddha dans l'art ancien, cf. Huntington 1985:70-71.

[3] Un autre récit, relatif à des faits analogues mais rapporté à un roi nommé Udayana, qui s'est constitué, semble-t-il, dans un milieu de Grand Véhicule, connut une large diffusion en Chine et jusqu'au Japon (Mus 1928: 104; Frank 1986:151-152; Bareau 1993:37). Sur le même récit dans le jaïnisme, cf. Shah 1951 a et b. On prétend que cette première statue, exécutée au temps du Bouddha, aurait plus tard été emmenée en Chine; sa copie, faite au Xe siècle et aujourd'hui déposée à Kyoto, recèle une cavité contenant des organes.

[4] Une autre tradition de cette légende se trouve dans le Paññāsa Jātaka. Les différentes éditions de ce corpus découvert au siècle dernier (Feer 1875:417-434), comprennent «cinquante» *(paññāsa)* Jātaka

ព្រះបា្ចបស្វីន្ដិកោសេដ្បោរាជ្ជាយលព្រះជេតពុនស្ងាត៍ព្ងំយលព្រះដថាគុត្ដឆោះព្រះបា្ចបស្វិន្ដកោសេដ្បោ
រាជ្ជានិកស្រណោះអាលោ៉ះអាដ្បែយហាកដ្ងចព្រះដថា គុត្ដចូលនិពានឆោះធេពព្រះបា្ចបស្វិន្ដីកោយក
ដ្បែនធ្លបគុន្ធមាលាបូជាដេលព្រះអជគុជសំពះស្ងានឆោះហ្បិត្រង្គពវិលមកស្ងានវិញ្ញហោជ ॥
លុះព្រះដថាគុត្ដព្រះអជវិលមកវិញ្ញធេពព្រះបា្ចបស្វិន្ដិកោធោវសំពះព្រះដថាគុត្ដហ្បើង្គលថាភន្ដេភគ្គវា
ប្ងពិតព្រះដមានឆ្បើព្រះអជអំម្ចាសមិនយលឆោវមិញ្ញអញ្ញខ្ញុំអំម្ចាសមកថ្ងៃបជុំមព្រះបា្ចអំម្ចាសមិន
យលអំម្ចាសល្បើឆោះខ្ញុំអំម្ចាះស្រណោះពេកហោជប្ងពិតព្រះដមានឆ្បើខ្ញុំមស្ងូមធ្វើរ្ពតា្វព្រះអជអំម្ចាស
ជាព្រះពុទ្ធរ្ពបេព្រះអ ជមិនឆោវធោវប្រ្សាសត្ងឯណា ២ ក្ដីកខ្ញុំអំម្ចាសនិជថ្ងៃបជុំមតេព្រះពុទ្ធ
រ្ពតា្វព្រះអជឆោះហោជឆោះព្រះដថាគុត្ដលោកអនិញ្ញាតឪ្យបស្វិន្ដិកោរឆ្ពាពសាជពុទ្ធរ្ពតូចប្រថ្នាវឆោះ
ហោព្រះបា្ចបស្វិន្ដិកោលារព្រះដថាគុត្ដវិលធោវថានវិញ្ញហោជហ្បើយកឆោវខ្ចិមចានប្រសើជមានដំ
ល្ប៉ែធ្វើជាព្រះពុទ្ធរ្ពស្ដជអជដថាគុត្ដស្រេចហ្បើដំកលលើអាសាស្ងារប្រតាពប្រតារឆោវរាជ្ជមុន្ដីយ
ហ្បើនីមុនព្រះដថាគុត្ដប្រយោចនិជន្ដជព្រះពុទ្ធរ្ពកាល្ងោះព្រះអជយាជព្រះបា្ចលីលានិជព្រះភិក្ខុស
ជផជគ្ងាំល្ប៉ែយាជលើជមុន្ដីយឱ្យឆ្ពោះ រ្បីព្រះពុទ្ធរ្ពគុជលើអាស្ងាខ្ពុះឆោះមិញ្ញអញ្ញនេះជាព្រះពុទ្ធរ្ព
ឥតវិញ្ញានគេរឆោះកព្រះពុទ្ធអ្នកគុជធម្ងារឆោវល្បើស្ដេចមកឆោវនេះមិនគួរអញ្ញឆោវលើហអាស្ងារ
ខ្ពុសដូច្នេះអញ្ញចុះធោវថ្ងៃបជុំមអ្នកបាន្ដិចអេះមិនថាតេម្ចាះរំម្ដិលចុះព្យលើហអាស្ងារនិជមកថ្ងៃព្រះ
ដថាគុត្ដអន្ដាពឆោះព្រះដមានបុនលើកព្រះហ្សុល្យាលាក័កជចាកប្រសើហមកយាត័បិន្ទុលស្រលះជ្រះ
ត្ងារចាំម្ដាលអាវសោព្រះពុទ្ធរ្ពប្ដើយកុំចុសមកល្បើ ឆោវលើអាស្ងារខ្ពុះឆោះហោជម្ដាលអាវសៅរ្បីសាស្ដា
អញ្ញដថាគុត្ដ ៥000 ព្រះវសាអញ្ញផ្ងើលើអាវសោឆោះហោជ ។ តថាគុត្ដនិជចូលព្រះនិពានអាវសោ
ឆោវហ្ក្សាសត័ង្ងាំង្ឃាយតាជអជតថាគុត្ដដល ៥000 ព្រះវសាឆោះហោជ។

«Un jour, le roi Braḥ Pād Pasenadi Kosala, muni d'encens, de bougies et de guirlandes de fleurs, sortit de Srī Mahā Nagara Sāvatthi, en compagnie de ses servantes et de sa cour, avec l'intention d'aller saluer le Tathāgata au Jetavana. Or le Tathāgata était juste sorti pour exhorter les êtres. Le roi Braḥ Pād Pasenadi trouva le Jetavana silencieux et, ne voyant pas le Tathāgata, il ressentit une grande tristesse, comme si le Tathāgata était entré au Nibbāna. Braḥ Pād Pasenadi Ko[sala] déposa l'encens, les bougies et les guirlandes de fleurs où l'Auguste se tenait [habituellement], salua l'endroit et retourna dans son séjour. Lorsque le Tathāgata fut de retour, Braḥ Pād Pasenadi Ko[sala] vint le saluer et dit: "Bhante, Bhagavat! Pabitr, auguste Prédestiné, euy! Je suis venu tout à l'heure saluer le Maître qui était absent. J'en ai éprouvé une grande tristesse. Pabitr, auguste Prédestiné, euy! Je voudrais faire une statue, pour remplacer l'auguste Maître, qui sera une statue du Bouddha. Quand l'Auguste en quelque endroit sera parti pour sauver les êtres, je saluerai la statue du Bouddha à la place du Maître." Alors, le Tathā-

apocryphes, composés en pāli, probablement aux XIVe-XVe siècles (Damrong 2499:3), dans le nord de la Thaïlande, comme l'attestent les versions du même texte trouvées en Birmanie (*Zimmé Paṇṇāsa* = «Paññasa de Chiang Mai»)(Jaini 1981, Horner and Jaini 1985). Le trente-septième Jātaka des listes birmanes (Jaini 1979:186-188), le vingt et unième des listes cambodgiennes (Finot 1917:44) et le vingtième des listes thaïes (S^e^ Panyāt 1956, trad. Damrong 2499:408-433), rapportent brièvement, sous le titre de Vaṭṭaṅgulirāja jātaka, des événements qui ressemblent à ceux exposés dans le Kosala-Bimba-Vaṇṇanā. Au Cambodge, il est possible qu'on soit en présence d'une reprise locale du Vaṭṭaṅgulirāja jātaka, puisque ce texte existe dans une collection trouvée (par Edouard Huber) au début du siècle, à Phnom Penh. Mais alors les Khmers n'en auraient retenu que la première partie pour laisser toute celle qui concerne justement les aventures de Vaṭṭaṅgulirāja.

> gata autorisa Pasenadi Ko[sala] à préparer les offrandes pour fabriquer une statue du Bouddha selon son désir. Braḥ Pād Pasenadi Ko[sala] quitta le Tathāgata, retourna en son séjour, et fit faire dans du cœur de bois de santal de la plus grande valeur une statue du Bouddha pour remplacer le Tathāgata, qu'il plaça dans le palace sur un autel [chargé des] offrandes rituelles; puis il invita le Tathāgata à venir célébrer *(chlaṅ)* la statue du Bouddha. Alors l'Auguste se déplaça avec tous les *bhikkhu* et entra dans le palais. A cet instant, la statue du Bouddha trônait au sommet d'un autel élevé. "Je suis moi-même une statue du Bouddha sans conscience *(viññāṇa)*. Pour l'instant, le Bouddha est vivant et se tient ici. Il n'est pas correct que je sois sur un autel élevé. Aussi, je vais descendre le saluer." Ayant seulement dit cela, elle rampa depuis le haut de l'autel et vint saluer le Tathāgata. Alors, l'auguste Prédestiné, levant les mains marquées de la roue précieuse, l'arrêta et dit d'une parole claire: "Mnāl āvuso, Statue du Boudha, euy! Ne descends pas, reste sur l'autel élevé! Mnāl āvuso, la religion du Bouddha [doit durer] 5 000 ans: c'est à toi que je la confie. Une fois le Tathāgata entré dans le Nibbāna, tu resteras pour sauver tous les êtres à la place du Tathāgata pendant 5 000 ans[5]» (Tk 233).

L'IMAGE-RELIQUE. — Selon la tradition pāli, le souvenir révéré du Bouddha est attaché à trois catégories de «reliques» ou «éléments matériels» *(dhātu)*: les reliques «corporelles» *(sārīrika)*, qui sont les reliques proprements dites; les reliques «utilisées [par le Bienheureux]» *(pāribhogika)*, comme son bol à aumônes ou l'Arbre de l'illumination; les reliques «indicales» *(uddesika)*, comme le stūpa, qui sont les choses affectées à commémorer des événements de sa vie (COWELL N°479)[6]. Des reliques corporelles ont souvent été enfouies dans les monuments commémoratifs. Les cultes primitifs paraissent être allés presque exclusivement à de tels édifices élevés sur les sites légendaires d'événements édifiants, et aux figurations qui les ornaient, tant que l'usage ne fut pas introduit d'exécuter des représentations humaines du Bouddha.

Les traditions de la péninsule indochinoise ont retenu le triple classement, mais plus particulièrement sous la forme conservée dans l'*aṭṭhavaṇṇanā* du Kāliṅgabodhi Jātaka (S[e] 2525:267): *dhātucetiya*, *pāribhogikacetiya* et *uddesikacetiya*. On compte encore une quatrième relique: les textes, qui sont des *dhammacetiya* (Paṭh 254)[7]. On sait depuis longtemps que toutes les images du Bouddha sont tenues pour des *uddesikacetiya* (HARDY 1850:214) et considérées, à ce titre, en tant que supports de culte, ayant valeur de signe, symbolisant l'enseignement (DAMRONG 1973). Le mot *cetiya*

[5] La dernière partie du texte, très corrompue dans la seule version trouvée et que je ne traduis pas ici, fait savoir que toutes les effigies représentent au même titre le Bouddha, quelle que soit leur taille ou leur matière (bois, pierre, ivoire, cuivre, plomb, sable, terre, or, argent). Elle évoque les renaissances avantageuses (roi, *devatā*, brahma, etc.) que leur fabrication assure, en fonction du matériau employé. L'énoncé pourrait renvoyer à une lecture partielle des dernières lignes du Vaṭṭaṅgulirāja jātaka qui mentionne également la fabrication d'images en ivoire, corne, pierre, argile.

[6] Un classement comparable est enseigné dans le Grand Véhicule où le Saddharmapuṇḍarīka-sūtra présente le culte comme un des moyens de salut, en son triple objet: le stūpa ou «porte-relique» *(dhātu-dhara)*, la relique *(dhātu)* et l'image *(bimba)* (BURNOUF 1973: 32-34). Dans le bouddhisme Chan/Zen, les reliques, qui sont les fragments cristallins *(śarīra / dhātu)* laissés par le corps après la crémation, sont ardemment recherchées, dans cet esprit, pour être l'objet d'un culte (FAURE 1991:132-143). La même quête existe chez les bouddhistes d'Asie du Sud-Est.

[7] Leur culte, d'ailleurs, a pu rivaliser dans le Mahāyāna avec celui des reliques du Maître (SCHOPEN 1975: 147-181).

est ici un équivalent de *dhātu (uddesikacetiya = uddesikadhātu)*, avec le même sens ancien de symbole, d'objet renvoyant à la réalité supra-physique du Bouddha. La signification première du mot *dhātu*, en sanskrit comme en pāli, est celle de «constituant de base» et même d'«essence». Il s'en suit que les *dhātu* ne désignent pas simplement des restes sans vie du Bienheureux. On leur prête les mêmes pouvoirs spéciaux qu'au Bouddha et aux Arahants (lévitation, ubiquité, forces surnaturelles) et ils cristallisent, au sens propre comme au figuré, l'état d'immortalité de celui qui est entré dans le Nibbāna: le monument qui les recouvre en est la représentation visible (Obeyesekere 1966:8).

Cela permet de mieux comprendre pourquoi les Khmers traitent l'image dressée dans le sanctuaire des pagodes comme le Bouddha vivant ព្រះជីវ៉ *(braḥ jīva)* lui-même. Elle en a toutes les attributions à leurs yeux, même si la légitimité de cette vicariance soulève aujourd'hui des interrogations, tant du point de vue des sources que des idées qui sont à l'origine de la transmutation proprement dite: l'orthodoxie commune à toutes les écoles du Theravāda soutient maintenant que l'âme du Bouddha n'est pas dans l'image [8].

Pareille réduction du signe par les modernes définit mal l'esprit de la tradition, pour qui l'image n'est pas un simple support d'évocations dispensatrices de félicité. Traditionnellement, la statue est le lieu complexe où convergent diverses forces agissantes, par l'opération de rites de consécration qui lui ont donné vie. Ces forces, qui sont celles, à la fois, de la relique *(dhātu / cetiya)*, du «corps de doctrine» ធម្មកាយ *(dhammakāya)* et des dieux protecteurs, se confondent en générale sous le nom de *pāramī* បារមី «perfection». C'est ce que nous allons voir.

LES RITES DE CONSÉCRATION

I. — Les origines

Des rites sont exécutés pour rendre l'image vivante, digne d'éloge, et en activer les pouvoirs. Ces rites, comme beaucoup de ceux que les bouddhistes opèrent depuis l'époque du Bouddha, furent empruntés au brahmanisme, et en particulier aux cérémonies d'«installation» *(pratiṣṭhā)* du dieu, lors de la construction d'un temple: au cours de cette cérémonie, la puissance divine est transférée dans l'image matérielle, dont la venue à la vie est soulignée en particulier par l'«ouverture des yeux» *(nayanonmīlana)*. Le globe oculaire est peint d'une couleur vive ou garni d'un morceau d'or (Renou 1947:573). Les traités d'architecture, comme le Mayamata, indiquent toujours qu'avant la consécration proprement dite l'architecte «doit d'abord baigner [l'image] avec l'eau des bols et lui rendre hommage avec des parfums et des fleurs,

[8] Et cela, alors même qu'il est toujours accepté qu'à partir de l'icône s'extériorisent une vertu et une efficace propre. Ce point de vue est du reste conforme à la pensée des plus anciens Mahāyāna-Sūtra (Conze 1976:1-3).

Ensuite, il trace avec une pointe d'or le premier cercle de l'œil, puis avec une pointe acérée les trois autres» (Dagens 1978:418).

Les rites de préparation et d'établissement *(pratiṣṭhā)* des statues sont décrits dans de nombreux traités śivaïtes de la tradition āgamique comme, par exemple, la Pratiṣṭhāṣṭādaśakriyāvaḷī, «Série des dix-huit rites qui constituent l'installation». Il fallait choisir de la terre *(mṛdsaṅgrahaṇa)*, planter des pousses *(aṅkurārpaṇa)* dans des pots remplis de cette terre, placer les pierres précieuses *(ratnanyāsa)* dans le piédestal sur lequel allait être mise la statue, procéder à l'ouverture des yeux [de l'image]» *(netronmīlana, nayanonmīlana, nayanamokṣaṇa)*, la nettoyer *(pratimāśuddhi)*, la conduire en procession autour du village en gardant celui-ci à sa droite *(grāmapradakṣiṇa)*, la baigner *(jalādhivāsa)*, nouer un fil protecteur à son poignet *(rakṣābandhana)*, rendre un culte au site du temple *(vāstupūjā)*, accomplir le rite avec les cinq produits de la vache *(pañcagavya)* dans les pots placés sur le lieu, consacrer le maṇḍapa *(maṇḍapasaṃskāra)*, y placer la statue sur le sol *(śayana)*, opérer le sacrifice du feu *(homakarma)*, installer la statue *(sthāpana)*, la fixer à l'aide d'une pâte faite des huit ingrédients (résine, beurre clarifié, cire d'abeille, coton, etc.) *(aṣṭabandhana)*, inviter le dieu à entrer dans l'image par une formule *(mantra)*, octroyer le nom propre du dieu *(nāma)*, marier le dieu *(vivāha)*. Ces dix-huit actions permettaient de transférer la *śakti*, c'est-à-dire la «puissance», du dieu dans l'image.

Le Suprabhedāgama (paṭalam 37, śl. 15-29) précise que la statue doit être posée au milieu d'un pavillon, par-dessus un diagramme tracé dans du riz décortiqué répandu sur le sol, et entourée des pots qui symbolisent les gardiens des huit directions. Le śilpin — l'artiste chargé de dessiner les yeux —, doit être, avec la statue, entièrement recouvert d'un tissu blanc. Quand les sourcils et le contour des yeux ont été soit gravés avec une aiguille en or dans la pierre ou le métal, soit dessinés sur les images peintes ou en terre, on retire le tissu en veillant à ce que le regard de la statue tombe d'abord sur un brahmane.

A Ceylan, les chroniques anciennes rapportent l'existence d'une cérémonie comparable. Le roi Parakramabāhu I (1153-1186) y aurait personnellement participé (Mhv 73.78). Buddhaghosa fait d'ailleurs mention d'une «fête des yeux» *(akkhipūjā)* à propos de la consécration d'une statue à l'époque d'Aśoka (Sp 44). Le rite a été conservé dans l'île, indifféremment pour les statues des dieux comme du Bouddha. Une traduction en cinghalais du Kosala-Bimba-Vaṇṇanā (parfois intitulée Kōsala-bimbajātakaya) était récitée la veille du jour de la «cérémonie des yeux» *(nētra maṅgalya)*, avant de procéder à la préparation de quatre-vingts pots, contenant riz, noix de coco, monnaie, etc., pour le rite du *kalasthāpanaya* (Coomaraswamy 1908:71). Ceux-ci étaient disposés en deux groupes, par-dessus un diagramme dessiné dans du riz étalé sur le sol. Chaque groupe de quarante pots était respectivement attribué à Brahmā et à Viṣṇu. Puis on préparait, à l'intérieur du vihāra, un autel pour Gaṇeśa et, juste devant la statue, également sur un diagramme *(aṭamaṅgala)* dessiné dans du riz, une sorte d'épouvantail en chiffon, appelé *indrakīla*, fixé sur un bâton et piqué dans un pot de terre. A l'extérieur du vihāra, on érigeait un autel pour les dieux des huit directions (Indra, Agni, Yama, Nirṛti, Varuṇa, Vāyu, Kubera et Īsāna), leurs servi-

teurs, les *dvārapāla* du sanctuaire et le dieu protecteur du site (Coomaraswamy 1908:72). Les yeux de la statue étaient ensuite peints par un spécialiste qui procédait solennellement par le biais d'un miroir que lui tenait un acolyte [9]. S'il y avait d'autres images neuves, du Bouddha ou d'un dieu, le même processus était répété. L'usage du miroir avait pour but d'éviter au peintre de recevoir directement le regard de la statue. L'*indrakīla* était dressé à dessein, pour leurrer le «mauvais œil» et capter le danger (Wijayaratna 1987:520-526) [10]. Les yeux dessinés, le peintre se couvrait aussitôt d'un voile et allait se laver le visage pour se purifier, en puisant l'eau d'un vase qui était ensuite brisé (Coomaraswamy 1908:74). On a d'autres descriptions du même rite, légèrement différentes (Gombrich 1966; Ruelius 1978). Toutes montrent l'importance accordée dans la cérémonie aux dieux, qui sont en quelque sorte des divinités canoniques mettant leur pouvoir au service du Bouddha [11].

Le principe inverse existe aussi en Inde où avant de restaurer une image on en fait sortir la *śakti* que l'on place dans un vase. Lorsqu'une statue a été brisée en morceaux, insultée ou souillée, le dieu cesse de l'habiter et l'image ainsi désertée devient impropre au culte, à moins d'être re-consacrée (Clémentin-Ojha 1990:119) [12]. De toute façon, il convient de réactiver périodiquement la puissance divine qui a été déposée dans l'image pour que le dieu y reste présent (Brunner 1990:15). En Asie du Sud-Est, les Bouddha détériorés par le temps (éboulements, termites, etc.), ou violés par les pillards qui recherchent l'or et les pierreries qu'on y introduit parfois, sont abandonnés en forêt, dans l'aile d'un monument ou dans un prasat en ruine (souvent avec des manuscrits hors d'usage). Ils sont dits «morts» (pour le culte) mais restent craints, la dégradation subie pouvant faire naître en eux des inclinations dangereuses (Roux 1951:198).

9 Il est intéressant de savoir que cet usage d'un miroir existe aussi en Chine, mais avec une autre signification. J. Lagerwey a observé à Taiwan que «le maître tient un miroir dans sa main gauche et un pinceau dans sa main droite. Il dirige le pinceau vers le ciel pour cueillir les effluves du soleil ou de la lune, puis vers les chefs de la communauté pour en cueillir le souffle vital, et écrit le mot *ling* "lumineux, spirituel, efficace, puissant" sur le miroir tourné vers la statue (d'un dieu ou d'un défunt)» (communication personnelle).

10 Est-ce là une des fonctions, en Thaïlande, du pilier sacré ou «fondement de la ville» หลักเมือง *hlăk mīoṅ* qui reçoit aussi le nom d'*indrakīla*?

11 Des rites consécratoires, aux fins de transformer une sculpture ou une peinture en une véritable icône chargée de puissance active et sacrée, sont connus en Chine. En 634 A.D. l'emprereur T'ai-tsong des T'ang 唐太宗 «pointe lui-même les yeux du Bouddha» 自點佛眼 ou «ouvre lui-même les yeux du Bouddha» 自開佛眼 lors de l'inauguration d'un monastère dédié à sa mère défunte (Fa-yuan tchou-lin 法苑珠林 , T. 2122-100, LIII, 1027a, et Fo-tsou t'ong-ki, 佛祖統紀 T. 2035, XLIX, 364b)(cf. Frank 1988:86). Depuis au moins le VIIe siècle, ils sont présents aussi dans le bouddhisme japonais, où l'action s'insère dans tout un déroulement rituel et représente la «touche finale, essentielle, magiquement perçue comme créatrice de vie, qui parachève l'image et fait d'elle un objet vivant — ou, pour employer une expression japonaise courante, un objet dans lequel "l'âme a été introduite"» (Frank 1986:86).

12 On pratique au Japon une «fermeture des yeux» *(heigen)*, dont le principe ne semble pas connu en Asie du Sud-Est, ni à Ceylan; elle désigne le «fait de retirer l'âme» et s'accomplit quand on veut désacraliser momentanément une icône, pour la réparer, par exemple, ou lui ôter définitivement sa puissance si celle-ci est maléfique (Frank 1986:169). Cette «fermeture des yeux» peut ensuite conduire à une réinstallation solennelle de la statue, comme cela eut lieu le 4 avril 1991, au Musée Guimet, sur une statue de Bouddha ramenée du Japon en 1876 par Émile Guimet (cf. au Musée, la traduction par B. Frank des explications données à cette occasion par le maître Mori Taichô, du Temple Tôji, Quartier général de la Secte Shingon, à Kyoto). Voir aussi la relation discutée par G. Schopen (1990:203) entre le traitement réservé, d'une part, aux images devenues hors d'usages et, d'autre part, aux restes des morts.

II. — La cérémonie au Cambodge

La «consécration» អភិសេក *(abhiseka)* des statues prend place dans les quatre premiers mois de l'année (mars – juillet) ou bien encore le dernier jour du mois de bhadrapad (août / septembre), pendant la nuit du «rassemblement [pour l'offrande] des *piṇḍ*» ou fête des morts, ភ្ជុំបិណ្ឌ *bhjuṃ piṇḍ*, en rapport lointain avec le *bhūtayajña* brahmanique, le «sacrifice pour les êtres», ou *pitṛyajña*, pour les mânes (skr. *pitṛ*, «père, ancêtre»). Les «boulettes» បិណ្ឌ *(piṇḍ)* préparées à cette occasion — et dont la coutume est déjà attestée à Angkor — sont des «portions [de nourriture]» destinées à apaiser l'esprit affamé des morts: *pret, brāy, bhūt, piśāc*, etc. Le choix de ce moment dans l'année attire l'attention sur une fonction de la statue qui est de fournir à ces âmes, comme nous le verrons plus loin (*infra*, p. 117), des substituts corporels capables de fixer leur douloureuse errance.

Contrairement à ce qui se passe à Ceylan, les yeux sont dessinés directement et sans crainte; le rite ne présente pas de danger. En outre, c'est d'une autre effigie, déjà consacrée, que la nouvelle reçoit ses pouvoirs. Ce truchement d'une vieille statue, caractéristique aussi de la Thaïlande[13] (Griswold 1957:47, Wells 1975:123-135, Tambiah 1984:230-257), pour servir de relais transmetteur d'une force vitale, et garantir la légitimité de sa fondation, pourrait être une originalité de la Péninsule indochinoise. En tout cas, il ne semble pas qu'on en ait trouvé de trace en Inde[14].

La cérémonie cambodgienne a déjà été décrite par A. Leclère (1899:367-370; 1916:139-152, 374-385), mais il est nécessaire d'y apporter certaine précision. Elle met en scène l'histoire de Gautama pour confronter la statue aux mêmes expériences, de sorte que la pierre ou le stuc soit — comme le corps de Siddharta — transformé par l'immortalité. Le scénario retrace les étapes du grand départ, c'est-à-dire de la fuite

[13] La cérémonie se déroule encore aujourd'hui de la façon suivante: offrande des grandes bougies เทียนรัตนตรัย *(dīen rătanatrăy)*, เธียนชัย *(dīen jăy)*, เทียนพระวิปัสสี *(dīen braḥ vipăssī)*, เทียนมงคลซ้ายขวา *(dīen maṅgal sāy₂ khvā)*, เทียนนวโลกุตตรธรรม *(dīen navalokuttaradhamm)*, invitation des *devatā* สัคเค *(săgge)*, récitation complète des *paritta* สวดมนต์ตัน *(suotmant tăn)*, récitation des formules du พุทธาภิเษก *buddhābhiṣek* et méditation นั่งปรก *(năṅ₁ prak)*, prêche du Buddhābhiṣek et du Paṭhamasambhodhi, récitation de diverses formules de salutation au Bouddha สวดเบิก *(suot pök)*, récitation du Dhammacăkr et ouverture des yeux เบิกพระเนตร *(pök braḥ netr)*. Notons que c'est habituellement un *bhikkhu* (et non un ācāry) qui pratique l'ouverture des yeux. Ceux-ci ne sont pas ouverts à l'aide d'une aiguille, mais peints ou encore dégagés (en même temps que les oreilles) de la cire qui les obstrue; ils sont ensuite marqués avec de l'huile de sésame, ainsi que les oreilles, les narines et l'emplacement du cœur. Un triple miroir est utilisé à cette occasion. Pendant la récitation des formules de consécration *(sūtr buddhābhiṣek)*, voire pendant toute la durée de la cérémonie, des moines de renom se concentrent pour faire passer dans la nouvelle image, à laquelle ils sont reliés par un fil, les pouvoirs spirituels mis en œuvre par leur méditation. Dans le nord du pays, il arrive qu'on procède au préalable à l'invitation rituelle d'Upagutta, censé être celui qui chasse Māra et veille sur la religion pendant cinq mille ans.

[14] Cela ne paraît pas non plus une pratique connue en Chine. Au moment du rite de l'ouverture des yeux, les Chinois placent parfois une icône déjà consacrée à proximité de la nouvelle image (Thompson 1991:3), mais ceci a trait aux questions de lignage des statues qui sont rattachées à un temple-mère. A Chiang Mai, les membres de la communauté chinoise se joignent parfois à une cérémonie de consécration du Theravāda pour ouvrir les yeux d'une statue de Kuang Yin. On observe alors que la nouvelle icône, dressée à côté des Bouddha, n'est reliée à aucune effigie déjà consacrée, même lorsqu'il existe dans le vihāra une vieille image de Kuang Yin. En revanche, c'est Kuang Yin elle-même qui vient ouvrir (à l'aide d'un miroir aussi) les yeux, les oreilles et les narines de sa propre effigie, par l'intermédiaire d'un médium.

du prince Gautama de son palais, puis celles de l'Éveil. L'«ouverture des yeux» បើកព្រះនេត្រ *(pök braḥ netr)* correspond au moment où, pendant sept jours, sous l'arbre de la Bodhi, après l'acquisition des trois sciences qui constituent les étapes de l'Éveil, le Bienheureux resta les yeux fixement ouverts, «sans ciller» (= *animisacetiya*), goûtant le bonheur de la délivrance (cf. Bpv 52). En voici un résumé basé sur les descriptions données dans deux manuscrits, Tk 305 et Tl 328.

LE GRAND DÉPART. — Le grand départ est chanté par un ācāry en des termes qui rappellent comment le fils du roi Śuddhodana perçoit que les choses n'ont pas d'existence propre et décide d'embrasser la vie ascétique. Dans le cortège qui va conduire la nouvelle statue au monastère, on place sur des plateaux et des brancards décorés, les huit pièces de l'équipement du futur Bouddha (la sébile, la jupe, la robe, le manteau, la ceinture, le tissu de bain, le rasoir, l'aiguille), offertes par un dieu selon la tradition (cf. Buddhapravăti, Se 2519:34), les offrandes rituelles pour l'«ouverture des yeux» (tissu blanc, *pāysī*, parfum, gâteaux, alcool, tête de porc, etc.), ainsi qu'une statue ancienne faisant office de *guru* de la neuve. Des jeunes gens sont habillés spécialement pour figurer Indra, Brahmā, les quatre «gardiens du monde» *(lokapāla)*, etc., et le serviteur Chanda. La première intervention de Māra est mimée par des danseurs masqués. Le scénario est en tous points comparable à celui de la procession qui conduit le néophyte pour l'ordination. Ainsi, le cortège tourne trois fois autour du vihāra et l'on procède au bain, puis à la tonte des cheveux de la statue. Par un triple mouvement de l'épée et du couteau, l'ācāry fait mine de trancher le chignon *(moli)* et de raser la tête. Les cinq premières «bases physiques» មូលកម្មដ្ឋាន *mūlakammaṭṭhāna* sont alors récitées à l'endroit et à rebours (Bizot 1988:26), ce qui revient à procéder à une «ordination» បព្ពជ្ជា *(pabbajjā)* dont l'«ordinant» អុបជ្ឈាយ *(upajjāya)* est la vieille statue.

L'ÉVEIL. — Ensuite, l'ācāry invite les dieux des huit directions à venir comme témoins et les moines récitent certains textes fixés par la tradition, comme le Paṭhamasambhodhi, le Braḥ Dhammagorab, le Braḥ Mahāmālăy, le Braḥ Mātuguṇ, le Braḥ Paṭhamatrās' (cf. *infra*, p. 126). A l'aide d'un fil de *sīmā* on relie la vieille statue, d'abord à la neuve, puis à l'autel d'Indra. Enfin, les moines récitent les formules de «consécration» *(buddhābhiseka)* et l'on invite les *pāramī* qui habitent la statue ancienne à passer dans la nouvelle (sans qu'elles soient perdues pour la première). Ce transfert de l'une à l'autre est signifié dans les textes:

> ស្វូតពុទ្ធាអញ្ជើសែកលុះចប័ហ្យើ ស្វូតអញ្ជើញបរមីយោកយកអំញ្យ ព្រះពុទ្ធរូបចា្ស ចូលមកក្នុងព្រះពុទ្ធរូបថ្មីយ ។
>
> «Une fois prononcées [les stances] de consécration du Bouddha, prononcer l'invitation des *paramī* afin de les extraire de la vieille statue de Bouddha et de les faire entrer dans la neuve» (Tk 305).

Dans la soirée, on prépare le riz មធុបាយស *madhubāyas* (composé d'un mélange de miel, de lait, etc.), en présence d'Indra, de Brahmā et des gardiens du monde, pen-

dant que les moines récitent les stances *iti pi so*... Les gâteaux préparés sont offerts à la statue par une jeune fille en blanc qui figure Vīsakhā — Visākhā, connue pour son zèle à servir le Bouddha et les moines? (cf. DPPN) — (et non Sujātā) venant assister le Bouddha au pied de l'arbre de l'Illumination. Dans la nuit, plusieurs moines «s'assoient en oraison» អង្គុយធម្ម *(aṅguy dhamm)* pour faire passer dans la nouvelle image, reliée à eux par un fil, le pouvoir des *mantra* qu'ils prononcent. L'Éveil s'en suit. Un ācāry chante les louanges de l'arbre de la Bodhi, et des danseurs font irruption dans le vihāra, mimant Māra et son armée qui sont mis en fuite (ផ្ចាញ់មារ *pcañ' mār*). La statue est hissée sur son socle définitif. Avec deux aiguilles — une pour chaque œil —, l'ācāry en perce les yeux, les gratte et prononce les formules prévues pour leur ouverture (MA A U, etc.). Enfin, on procède au passage des «popil» ពពិល *babīl* (BIZOT 1981: 65) autour de la statue, et les moines viennent réciter les *mantra* habituels et procéder à la «cérémonie de clôture» ឆ្លង *chlaṅ* (cf. *infra*, p. 126).

L'IMPLANTATION DES MARQUES. — Après la consécration, un ācāry prononce à haute voix les stances pāli de l'«implantation des marques» បញ្ចុះព្រះលក្ខណ *(pañcuḥ braḥ lakkhaṇa)*. Les membres et les organes doivent correspondre aux concepts doctrinaux, en sorte que la statue, à l'image du corps du Bouddha, soit aussi un *dhammakāya*[15]. Le canon pāli enseigne que voir le Maître, c'est voir sa doctrine (S III:120). Chez tous les bouddhistes, l'idée débouche sur le concept de «corps de doctrine» *(dhammakāya)*, et, de là, sur la fabrication des représentations corporelles[16] qui doivent correspondre aux données des textes concernant les signes auspicieux qui caractérisent la personne du Parfait. Cette transmutation est celle qui fait d'une représentation de bois ou de bronze, déjà rendue «vivante» *(jīva)* par l'ouverture des yeux, une figure digne d'adoration. L'ācāry récite les formules appropriées (BIZOT 1992: 297-300), en frottant à chaque fois l'endroit concerné avec le bout du doigt, pour y insuffler les marques de la bouddhéité.

LES PĀRAMĪ

Comme nous l'avons dit, les moines appellent ensuite les *pāramī*, qui résident dans la vieille statue, pour qu'elles entrent dans la neuve et la protègent. Voici le texte de cette invitation, qui est intéressant parce qu'il montre que les *pāramī* invoquées pro-

15 Il est intéressant de signaler que, parallèlement, l'association qui est faite dans le bouddhisme entre le stūpa et la statue du Bienheureux, l'un et l'autre perçus comme «reliques indicales» *(uddeśikadhātu, °cetiya)*, introduit la même corrélation entre les concepts doctrinaux et les dimensions et parties du stūpa (BÉNISTI 1960:94 *sq.*) et qu'on peut aussi ouvrir les yeux d'un stūpa (par exemple, le Svayambūnāthastūpa à Kathmandu). Dans la Péninsule, les stances de l'«ouverture des yeux» sont récitées aussi pour l'installation du parasol au sommet des stūpa.

16 Dans les textes chinois du bouddhisme Chan, la «vraie image» du Bouddha ne doit pas être pensée dans sa forme extérieure, mais dans sa nature immatérielle (*chen* = [portrait de] vérité), au delà de toute représentation (FOULK ET SHARF 1993:56). Sur cette «forme véritable» visible sous forme d'«écrits-souffle», c'est-à-dire de noms divins qui sont des configurations d'énergie (i.e. le corps-montagne), cf. LAGERWEY 1986: 279.

viennent des deux sortes de reliques — *sārīrika* et *pāribhogika* — du Maître, des facultés spirituelles qui leur sont attachées, ainsi que des forces accumulées par les Bouddha antérieurs, le futur Bouddha et les innombrables Arahant:

[11A] ហ្យើធិពួឲ្យនីមុនព្រះសយ ២ អងជាសយ៉ថ្ថែរជាធ្ទំម តែជតងក្នងធ្យីលក្ខណ អព្ភិសេក្ខ
ព្រះនោះឲ្យនិមុនលោតសូត និងឲ្យបាសកសូតនោះ ព្ទុំគ្ឆលើ្យ ត្បិតគ្មានសីលក្នងខ្ឌ្ឍន និង
សូតអញ្ជើញព្រះបរមីឿព្រះបរុំម [11B] ធាតព្ទុំបាន តូច្នេះឲ្យនិមុនលោកសូត អរាធ្ទនារ៉ព្រះបរមីឿ
ព្រះបរំម្មធាតុថាតូច្នែះ ៕
យើជខ្ញុំមបជ្ពមប្រណំម ពុធ្ទបាតឧតំម នៃព្រះបរំម្មជិនស្រីឿ ៕
ធេព្ពាមនុសយក្ខ្យកិរីឿ មូលមកភក្ពិឿ បជ្ពំមបូជ្ជាសព្ទថ្ងៀ ៕
បជ្ពមពុធ្ទឱសសាស្ពារ ធ្រជត្រាសធេស្នា ធ្ទន្មាននៃសតូផជត្រុព្ទ ៕
តោ្យតែជះខ្ញុំមតោរុព្ភ សូមជៀសឱបធ្រុព្ទ ចជ្ជ្រៀកុំបីឿបៀនបាន ៕
យើជខ្ញុំមតាំចត្រប្រធាន ធ្ធិបុនឱ្យធាន ប្ចាំសិលមេតាភាវនារ៉ ៕
អញ្ជើញព្រះ [12A] ធាតុថ្ជែថ្ជារ ន្សៀព្រះសាស្ពារ ស្តេចគុជនូវថានណាក្ពីឿ ៕
សូមស្តេចនិមនមកក្ពីឿ ឆាប ២ វ៉ៀ ២ កុំបិឿឱ្យនូវយូរយា ៕
ចូលក្នជពុធ្ទរូបសោភា ព្រោជញ្យភ្ជិរថ្ជ រេចណានូវពារិរាជ្ឆីយ ៕
ព្រះធាតុន្សៀព្រះជិនស្រីឿ នូវសព្ទបូរីឿ នូវន្សៀកោះកែវលុជ្ការ ៕
នូវក្នជជុំពូធ្ធិប្បា ភូជុជនាគ្ពា នូវនាថានស្ឆរគាក្ពីឿ ៕
អញ្ជើញព្រះធាតុព្រះជិនស្រិឿ រ្ឆសរានឆាព្ទឱ្ឍ ចូលមកក្នជព្រះបត្ពិម្មា ៕
ចជ្ជ្ញមកែវស្ពាំ [12B] សាភារ ខាជលើរនោះណា ថើតនារត្រ្យត្រេជស្ឆរស្រីឿ ៕
ចជ្ជ្ញមកែវស្ពាំមពិ្យសិ្យ ខាជក្រោមនោះក្ពីឿ ថើតនោវកោះកែវលជ្ការ ៕
ចជ្ជ្ញមឆ្ធេជលើរសាស្ពារ ធោវនូវនា នតរគន្ធារបូរីឿ ៕
ចជ្ជ្ញមឆ្ធេជក្រោមជិនស្រីយ ល្អល្អោះពឿសឿ ថើនូវពិភព្ភនាគ្ពា ៕
អញ្ជើញមូលមកឆាបរ៉ ចូលក្នជបត្ពម្មា រេចណានូវពារីរាជ្ឆិយ ៕
ធាតតជកុំបិតជិនស្រីឿ ខាជស្ពាំមពិ្យសឿ ថើតនូវសឹហ៊ុន [12A] ធ្ធិប្បា៉ ៕
ធាតុជកុំបិតសាស្ពា ខាជឆ្ធេជនេះណា ថើតនូវថានព្រំមពន្រ្យ ៕
ព្រះក្សេឱណ៉ណ៉ាមញ្យ រាក្ឆ្យឺភ្ជើរឆ្យ នូវបាតុលឿបុតបូរឿ ៕
ធ្ធាតសាខាជិនស្រឿ ព្រះនេតលោមក្ពឿ ព្រះធាន្ទ៉សៃសិបនោះណា ៕
ព្រះធាតនូវព្រះនក្ខា អញ្ជើញឆាបរ៉ារ ចូលក្នជពុធ្ទរូបនោះខ្ឆីឿ ៕
ព្រះកេតមាលាជិនស្រឿ ព្រោជញ្យរាក្ឆឿ ល្អ៦កឥត៦អប្បម្មារ ៕
ព្រះភ្យាមបភានោះណា រាក្ឆ្យីភ្ជើថ្ជារ [13B] សរខ្យៀវលៀជច្រាលល្អក្រៀ ៕
ឡ្យតជអន៦ក្ខប្រព្យៃ ឆពាន្ទ៍រាជ្ឆឿ ឆ្ធៀល្ធឆ្ធាតប្ររ៉ាតសោះសា ៕
ភ្ជើច្រាល តាលតលខហ៊ ធ្ងាំធសធឺស្សា ពឺពាពឺពឺតរាជ្ឆឿ ៕

តូចហែមឥរ្យស្ឈរស្រិ ពុំនោះសោតនៀ តូចកលឥន្ទ្ឈរថ្ងៃថ្លារ ៕

អញ្ជើញវាក្យសាស្តាមូលមកឆាបរ៉ាហ ចូលក្នុងពុទ្ធរូបនោះនៀ ៕

ធោះធ្ងាំធសពលញ្ញានញ្ញៀ ធោះបរម្យថ្ងៃ នូវធោះសបរមុតបរម្យ ៕

ឆុព្តលោក្កុ [14A] ត្តរធមក្លី ធមព្រះជីនស្រី ធ្ងាំប្រាំម្បឹហ្មើន ៨០០០ ៕

ធ្ងាំគំម្តីញ្ញានសោភាន្ន ជ្រៅវលើសធន្ន ស្រមុតនូវសាគ្គរា ៕

ធ្ងាំឈានញ្ញានញ្ញៀថ្ងៃថ្លារ ព្រោជប្រុះប្រាជ្ញារ ឆ្វេជយល ឥរ្យធម៌សំម្ងាយ ៕

ព្រះធៀរជ្រៅវជ្រះធ្វល្យ ឆ្វេជយលសព្ទស្យ ធូរធ្ងាំលោក្កីរលោក្កា ៕

ទ្រជំត្រៀរព្រះធមធេស្នា ប្រោះសត្វសខ្យើរ៉ា គ្រុបតេនភាវារ ជាត្រើរ ៕

អញ្ជើញធម៌ព្រះជិនស្រី មូលមកឆាបខ្ទឹយ ចូលមកក្នុជព្រះបត្តម្មារ ៕

[14B] ធ្ងាំស្បជធ្វិតធ្វជរេច្នារ ជីពរក្លីរណារ សឃ្លឹយហជសាក្ខ័វត្តពុន ៕

វាក្យរលើជ ២ ល្អលុន បើនិជគួរគុនប្បីតចនូវកលស្វ៉ាន្នា ៕

ពុំនោះតូចផ្កាចំម្បារ ពុំនោះសោតណាំ តូចផ្កាវធាហធីម្លល្អ័វក្រៃ ៕

ប្ញធ្វិតនីសីតគ្រព្តត្រៀរ ឋវរថ្ងាថ្ងៃ ធ្វឹតធ្វជអំម្រុជថ្វាតថ្វៀ ៕

បាល្ងាំមាលម្យពុស្រៀរ វាក្យព្រោជព្រៀរ អញ្ជើញពុទ្ធរូបគុជថ្វាត ៕

យើជខ្ញុំមអព្តីសៃក្ខពុទ្ធរត្ន ឱ្យបប្ញវចិតជាម្ងាសក្នុជត្រៃលោក្កាវ៌ ៕

ព្រះពុធពីរមុនក្លីរណាំ [15A] សលសៃនសខ្យើរ៉ា ទ្រេនក្រៃរលើរខ្សៀចស្រមុត ៕

ធ្ងាំព្រះសិអារ៌ប្រកដ្ឋ ជាអជព្រះពុទ្ធបានត្រៀរធោវមុកក្លឹរណា ៕

អរហានសលសៃនសខ្យើរ៉ា ទ្រេនក្រៃរមុះហឹម្មារ និជវាព្តគុន្នារពុំបាន ៕

មានបុនបរម្យធ្វើជថ្លាន ប្រោះសត្វសព្ទស្ពាន ឱ្យបានសំម្បាតធ្ងាំប្យ ៕

ស្វមតែកាតេជះបរម្យ ព្រះពុទ្ធនោះក្លីរ នូវឥរ្យអជអរហន្ត ៕

ចូលមកក្នុជព្រះបតម្មារ ចំរើនចេះស្តារ ជៃយាន្នុព្ភាមុន្គុល ៕

«[…] Puis convier deux Thera réputés, experts dans les règles *(lakkhaṇa)* de la «consécration» *(abhiseka)* des [statues du] Bouddha, à venir prononcer les formules d'invitation de la «puissance» *(pāramī)* des augustes «reliques» *(dhātu)*. Faire prononcer [ces formules] par un laïc *(pāsaka)* ne serait pas correct, car, dépourvu de moralité *(sīla)* en lui, il ne saurait y parvenir. Aussi faut-il convier des moines à prononcer l'invitation de la «puissance» *(pāramī)* des augustes «reliques» *(dhātu)*, [en disant] ceci:

Les mains jointes, nous saluons les «pieds» *(buddhapāda)* excellents du plus grand Jinasrī,

Que *devatā*, hommes, *yakkha* et poètes *(kavi)*, réunis avec ferveur *(bhakti)*, vénèrent chaque jour.

Je salue les «lèvres» *(oṣṭha)* du Bouddha, le Satthā qui a révélé l'enseignement et dompte tous les êtres.

Par la force de mon respect, que soit éloignée l'infortune *(upadrab)*, que le malheur nous épargne.

Plaçant notre esprit en premier, pour faire des actions méritoires, des dons, et pratiquer abstentions et créations mentales,

Nous invitons les augustes reliques inestimables du Satthā, de tous les lieux où Elles sont déposées,

A venir rapidement, vite-vite! sans tarder,

Entrer dans la magnifique statue du Bouddha, éclatante, ornée *(racanā)* de couleurs étincelantes.

Les augustes reliques du Jinasrī de toutes les cités, de l'île précieuse de Laṅkā,

Du Jambudvīpā, du [monde des] Nāga *(bhujaṅganāgā)*, du séjour du Paradis,

Je [les] convie, ces augustes reliques du Jinasrī, à entrer promptement et avec hâte dans la statue *(paṭimā)*.

La magnifique canine droite du haut, déposée au Paradis des Trente-trois *(traitriṅs)*,

La superbe canine droite du bas, déposée dans l'île de Laṅkā,

La canine gauche du haut [provenant du] Satthā, qui se trouve dans la cité du Gandhāra,

La canine gauche du bas [provenant du] Jināsrī, particulièrement belle, déposée dans le monde des Nāga,

Je les convie à se réunir rapidement pour entrer dans la statue *(paṭimā)* ornée *(racanā)* de couleurs étincelantes.

La clavicule-relique droite, superbe, [appartenant au] Jināsrī, déposée au Siṅhaladvīpa,

La clavicule-relique gauche, [appartenant au] Satthā, déposée au séjour multicolore de Brahma,

Les augustes cheveux et les sourcils *(uṇṇāloma)* miroitants, dont la lumière irradie au loin, déposés dans la cité de Pāṭaliputta,

Les reliques mineures *(sākhā)* du Jinasrī, comme les yeux, les poils et les quarante augustes dents,

Les augustes ongles-reliques, je les convie à entrer dans la statue du Bouddha promptement.

L'auréole *(braḥ ketumālā)* du Jinasrī, étincelante, incomparablement belle,

L'auguste «halo lumineux» *(byāmappabhā)*, étincelant de lumière, blanche, bleue, jaune, rouge, magnifique,

Vert clair unique et splendide, lumière aux six couleurs *(chabbaṇṇaraṅsī)*, tout autour, en cercle *(cravāt')*,

Brillant avec netteté dans l'air *(vehā)*, dans les dix directions, exposant ses diverses lumières *(vivaraṇa vividha rasmi)*,

Comme le Mont d'or «faste»? *(suostī)*, ou encore comme un arc-en-ciel parfait,

Je convie les lumières du Satthā à se réunir promptement pour entrer dans la statue du Bouddha.

Les dix forces du «savoir qui doit être su» *(ñāṇañeya)*, les dix «puissances» *(pāramī)*, les dix «puissances suprêmes» *(paramatthapāramī)*,

Les neuf états supramondains, les quatre-vingt-quatre mille *dhamma* du Jināsrī,

Le savoir «profond» *(gambhīra)* magnifique, plus profond que l'océan,

Les absorptions *(jhāna)*, le savoir qui doit être su, l'intelligence rayonnante qui perçoit tous les *dhamma* «communs» *(samdāy)*,

L'auguste cœur immensément pur et profond, perçoit tout lieu avec clarté, dans tous les mondes,

Prêche les augustes *dhamma* pour sauver les êtres innombrables *([a]saṅkheyya)* réfugiés dans toutes les régions et les villes,

Je convie les *dhamma* du Jināsrī à se réunir promptement pour entrer dans la statue *(paṭimā)*.

La jupe arrangée *(racanā)* avec soin, la robe, le manteau, le gilet, les ceintures,

D'une lumière jaune si belle, qu'à la réflexion on la compare à l'or,

Sinon à la fleur de frangipanier, sinon encore, à la fleur de grenade magnifique,

La sébile, l'éventail, le tapis de prière, les trois «vêtements» *cīvara* au complet et parfaits, offerts avec dévotion,

Le socle en or multicolore, aux lumières étincelantes, je convie la statue du Bouddha à prendre sa place.

Nous consacrons *(abhiseka)* le joyau [qu'est la statue du] Bouddha, en sorte qu'elle soit parfaite et trône en tant que maître des trois mondes.

Les Bouddha antérieurs, au nombre de plus de cent mille, innombrables *([a]saṅkheyya)* comme [les grains de] sable de l'océan,

Le vrai Siārya, l'auguste Bouddha qui obtiendra l'Éveil dans le futur,

Les Arahant, au nombre de plus de cent mille, si nombreux qu'on ne peut les compter,

Dont les mérites *(puñña)* et les pouvoirs *(pāramī)* glorieux sauvent les êtres de tous les séjours en leur offrant les trois richesses,

Je prie les puissances *(pāramī)*, à la force de fer *(ṭek tejaḥ)*, de ces Bouddha, et de tous les Arahant,

D'entrer dans la statue, afin que s'étendent son pouvoir *(cesṭā)*, sa victoire, sa force et sa chance.»

LES FORCES DE LA BOUDDHÉITÉ. — Il est dit qu'avant de disparaître le Bouddha remit à ses propres *pāramī* la charge de protéger son enseignement pendant cinq mille ans et qu'il déposa celles-ci dans une statue. L'effigie du maître devient ainsi le siège de cette «protection» *(raksā)*.

អើអ្នកៀ្យដែលព្រះអង្គចូលព្រះនិព្វានដោះ ក្ដូចជាព្រះអង្គគង់នៅដដែលថាដូចម្ដេច ក្ដូចជាព្រះអង្គគង់នៅ ថាអើអ្នកៀ្យ ត្បិតសស្នាព្រះអង្គពុំទាន់គ្រប់សំឆ្នួនចូនគំរុបជា ៥ ពាន់ព្រះខសាបើព្រះអង្គស្ដេចចូលព្រះបរំម្មនិព្វានទៅកាលឯណាហ៊ើ្យ ក្ព្រះអង្គស្ដេចឱ្យគោ្យបារម៉ី្យគ្វាំ ១០ មកនៅរក្សារព្រះសាស្នារព្រះអង្គ អំម្ចាសសពថ្ងៃ្យនេះហោជ ឥលូខ្ទេះអ្នកៀ្យ ឯត្បមហាផុនធ្វាំហ្លា្យ គត យកមា្សប្រាកត្បឈើរ មកត្វាំសាឆ្ងេរជាព្រះជីវ ឈ្មោះហៅព្រះពុទ្ធរូប។

« — Eh, *anak*, euy! l'Auguste entra dans le Nibbāna, mais c'est comme s'il était resté sur place. — Comment est-ce possible que ce soit comme s'il était resté? — Eh, *anak*, euy! parce que la religion de l'Auguste n'a pas encore atteint le total de 5000 ans. Au moment où il entra dans l'ultime Nibbāna, le Seigneur ordonna aux dix *pāramī* de protéger la religion du Maître sans relâche. Aujourd'hui, *anak*, euy! les hauts personnages utilisent de l'or, de l'argent, de la terre, du bois pour faire des *braḥ jīv* qu'on appelle statues de Bouddha» (Tl 374).

Et encore:

> លុះដល់ព្រះអង្គច្យុតព្រះបរមនិព្វានកាលឯណោះហើយ ក៏ព្រះអង្គឱ្យទសបារមីព្រះអង្គទ្រាំ ១០ ឱ្យមកដោ
> និងព្រះពុទ្ធរូបឱ្យរក្សាព្រះសាសនា ឱ្យបានគ្រប ៥០០០ ព្រះវស្សា។
>
> « — Lorsque l'Auguste entra dans le noble Nibbāna, il déposa ses propres *dasapāramī* dans une statue de Bouddha pour que la religion soit protégée et dure 5 000 ans» (Tl 191).

A quoi se rapporte le mot *pāramī* បារមី ou *dasapāramī* ទសបារមី? Le bouddhisme enseigne l'acquisition de «dix *pāramī*» ou «*pāramitā*» qui sont les «dispositions favorables» ou «perfections» [17] capables de conduire «jusqu'à l'autre bord», c'est-à-dire au Nibbāna. Nous avons vu (*supra*, p. 106) que le Maître abandonne à la statue le soin de protéger la religion pendant cinq mille ans et, en même temps (ci-dessus), qu'il la confie aux *pāramī*. A ces dernières comme à la première échoit une charge identique: «protéger» រក្សា *(raksā)* la religion. A cet égard, *pāramī* est synonyme de «pouvoir protecteur».

Le long passage de l'appel des *pāramī* (*supra*, p. 111-114) révèle que cette protection puise son pouvoir dans les saintes «reliques» (les canines, les clavicules, les cheveux, les poils, etc.) et dans les caractères de l'Éveil (les 84 000 *dhamma*, les neufs états supramondains, les six lumières, les dix perfections, les absorptions, etc.). L'idée renvoie donc à une totalité qui va bien au-delà des «dix perfections»: celle qui contient tout le concept de «bouddhéité». Cela rend légitime la croyance d'une présence dans l'image des pouvoirs extraordinaires du Bouddha (cf. *supra*, p. 105). Par le fil relié à la vieille statue (*supra*, p. 109), ceux-ci sont introduits dans la neuve — un peu comme la *śakti* du dieu hindou. Cette notion de *śakti*, qui a le sens de «pouvoir», d'«énergie divine», aide à cerner ce que renferme le concept de *(dasa)pāramī*.

Enfin, il faut mettre en parallèle les paroles qui sont prononcées au cours des rites d'invulnérabilité. Pour modifier les qualités physiques du corps (= rendre la chair insécable), les grū *(guru)* invoquent des forces qu'ils désignent sous le même nom de *dasapāramī*, sans renvoyer pour autant aux «dix perfections». Ils se réfèrent aux «six lumières» ឆព្វណ្ណរង្សី *(chabbaṇṇarańsī)*, aux cinq Bouddha, au stūpa Cūḷāmaṇī, aux cinq «transports» បីតិ *(pīti)*, aux quatre-vingt-quatre mille «portions de Dhamma» ធម្មក្ខន្ធ *(dhammakkhandha)*, au Bouddha, au Dhamma et au Saṅgha. Ces *pāramī* (dont la liste varie) sont invitées, en même temps que les dieux Indra, Brahmā, Yama, Kāla et les quatre gardiens du monde, à s'«établir» សណ្ឋិត *(saṇṭhit)* par le rite dans le corps du récipiendaire, pour le pourvoir des propriétés surnaturelles d'un «corps achevé» កាយសិទ្ធិ *(kāyasiddhi)* (Bizot 1994:38). C'est un processus de cet ordre qui opère dans la statue: à la fois *dhammakāya* et *kāyasiddhi*, elle devient, par excellence, le siège sacré

[17] Soit: la «perfection en vérité» *(saccapāramī)*, la «perfection en patience» *(khantipāramī)*, la «perfection en renoncement» *(nekkhammapāramī)*, la «perfection en énergie» *(viriyapāramī)*, la «perfection en moralité» *(sīlapāramī)*, la «perfection en don d'aumône» *(dānapāramī)*, la «perfection en intelligence» *(paññāpāramī)*, la «perfection en résolution» *(adhiṭṭhāpāramī)*, la «perfection en imperturbabilité» *(upekkhāpāramī)*, la «perfection en bonté embrassant tout» *(mettāpāramī)*.

de toutes les forces que le Bouddha a mises en œuvre pour obtenir la libération suprême. Dans cette instance, le mot est souvent orthographié ឬទ្ធី *paramī* — prononcé |bɔrɔmey| —, et revêt la signification de «force», de «puissance», d'«énergie» sacrée, qui émane d'un objet de culte, au sens large, et notamment des dieux au service du bouddhisme.

LES DIEUX GARDIENS

La tradition rapporte que, pendant la période de six ans où le Maître s'adonna aux exercices de méditation et de «mortification» *(dukkharakiriyā)* qui le conduisirent finalement à l'Éveil (Vin I 9, M I 81), le futur Bouddha reçut la protection des dieux et des génies du lieu (Ethn. 127; Bpv 36-37). Les *devatā* sont associés à la protection de l'enseignement depuis lors et leur pouvoir se confond avec celui des *păramī*.

LE "PANTHÉON BOUDDHIQUE". — Dans les classifications du bouddhisme indien, seuls les dieux particuliers des étages célestes (domaine du désir, domaine de méditation, etc.), sont considérés individuellement et nommés dans les textes anciens (les quatre Grands rois, les Trente-trois, les Yama, les Tusita, etc.). Les dieux les plus humbles sont sur terre, où ils hantent les tertres, les carrefours, les rivières, et habitent des objets comme les attributs de la royauté (parasol, trône, épée, etc.), les instruments rituels (conque, etc.), les armes (flèches, lame, etc.), les instruments de musique, les outils du paysan (soc, charrette, etc). Tous forment un système compliqué, mais toujours, à des degrés divers, placé sous l'autorité du Bouddha.

Cette coexistence de plusieurs éléments, qu'on pourrait dire bouddhiques et non bouddhiques, a été particulièrement mise en évidence à Ceylan, dans le culte des grands dieux assimilés aux «dieux gardiens» de l'île, comme dans celui des reliques (Temple de la Dent à Kandy) et également des grandes effigies des monastères royaux. Il apparaît que les textes canoniques, élaborés sur des valeurs indiennes, avec probablement peu d'altérations majeures, ont incorporé le concept des dieux codifié dans l'Inde des Maurya (IIIe siècle A.C.), faisant survivre une sorte de panthéon bouddhiste, placé sous la direction de Sakka (Indra), et comprenant les principaux dieux brahmaniques qui avaient cours au début du bouddhisme (Bechert 1978: 226). Cela explique que ces dieux soient intégrés par les fidèles dans les cosmographies, en tant que servants du Maître convertis au vrai Dhamma, et qu'ils survivent aujourd'hui dans les mythologies, souvent après avoir créé un lien avec les panthéons locaux, où trônent pêle-mêle des hommes qui ont été déifiés après leur mort, comme c'est le cas des Nats en Birmanie (Bechert 1978: 229).

Ainsi le sol cambodgien est-il aussi devenu le théâtre de cultes où les bouddhistes rendent hommage à des divinités locales, régionales ou nationales, qui, en théorie, cèdent le pas aux grands dieux du panthéon bouddhiste, mais se comportent comme de véritables maîtres du territoire, animateurs constants de la communauté sociale. Les textes y font référence en tant que «dieux du monde des hommes» ទេវតាមនុស្ស

ទេវតាមនុស្សាលោក *(devatāmanussāloka)*, et le bouddhisme se les est appropriés comme «dieux gardiens» ទេព្រឹក្ស *(debrăks)*, chargés de défendre notamment les objets de culte et d'aider les fidèles (Tk 133). Tous sont aux ordres d'Indra et des quatre Mahārājā qui gardent le monde (Leclère 1899:148-151). Ce sont eux qui passent dans la statue neuve par l'extrémité du fil relié à l'autel d'Indra[18] (*supra*, p. 109), en même temps que les grands dieux, hauts en couleur, figurés dans le cortège (*supra*, p. 109). Ce moment est rapporté comme celui de l'«entrée des dieux» ចូលទេវតា *(cūl devatā)* (Leclère 1916: 148).

LES MÂNES. — Les opinions ayant trait à la mort et à l'au-delà sont théorisées sur la base de valeurs indiennes. Après le dernier soupir, les restes de l'individu se mettent «en quête d'une renaissance» *(sambhavesī)* dans un nouvel «état d'existence» ភព *(bhab)*, en fonction de plusieurs facteurs comme les actes accumulés *(karma)*, les circonstances de la mort, les rites opérés, l'avancement sur la voie, etc. Ils deviennent alors une entité «incorporelle» *(adissamānakāya)* transitoire qui va se diriger vers un séjour du paradis (cf. M III 99-103) ou de l'enfer, ou s'établir dans le monde des hommes. De tels mânes invisibles sont doués d'une existence comparable aux phénomènes physiques et mentaux (les cinq *khanda*) et assimilés aux divinités inférieures, dont le rôle n'est pas uniformément mauvais, qui occupent le sol, les arbres, les eaux, rôdent de nuit, avides de nourriture. C'est à eux que sont destinées les petites portions de riz cuit déposées dans le plateau d'offrande (កន្ដោងបាយដា *kantoṅ pāy ṭā*) à la fin des cérémonies, quand les fidèles remplissent la sébile des moines, de même que les «boulettes» បិណ្ឌ *(piṇḍ)* du jour des morts (*supra*, p. 108). Ils s'amassent aux abords des lieux de culte pour se repaître des restes d'offrande. Les plus puissants occupent des objets de piété, comme les stūpa, les «empreintes du pied» (Bizot 1971:408-409), les bornes, les ruines, et surtout les statues — sur lesquels ils «perchent» *(daṃ)* comme, dans le Rāmaker, les dieux sur les cornes du buffle Dhūbhī (Bizot 1989:82) —, se constituant jalousement une sorte de substitut physique et une source alimentaire qui mettent fin à leur errance.

Les Khmers leur donnent des noms dont il est souvent difficile de tirer des catégories très précises. Sont nommés pêle-mêle: les «éléments» ភូត *bhūt*, les «génies protecteurs» អារក្ស *āraks*, les «ancêtres» អ្នកតា *anak tā*, les «mânes» ខ្មោច *khmoc*, les «esprits» ព្រាយ *brāy* / បិសាច *pisāc* / ប្រេត *pret*, etc., qu'on classe difficilement, mais qui sont toujours susceptibles d'être adorés en tant que dieux locaux, rattachés au bouddhisme comme gardiens-protecteurs, et désignés, dès lors, sous le nom collectif de «puissances» បារមី *(pāramī)* ou de «puissances du pays», «puissances populaire, provinciale» បារមីជនបទ *(pāramī janapada)*[19].

[18] En Thaïlande, il est rapporté que la statue de Bouddha déposée au Vat Chiang Man (Chiang Mai), et qui reçoit le nom de Braḥ Setaṅgamaṇī, est protégée par cinq *devatā* désignés par Indra et accompagnés d'une suite de cinq cents petits dieux (Notton 1936).

[19] Ang Chouléan a mis en relation les *brāy* et les *pāramī-pāramitā* et fait remonter son rapprochement au Mahāyana de Jayavarman VII (1986:134), la *pāramitā* (symbole de l'énergie agissante du dieu) étant honorée sous forme d'une statue féminine à Angkor: on pourrait y reconnaître, en effet, l'association Bouddha / Avalokiteśvara du Mahāyana (Forest 1992:81). Ce genre d'hypothèses est difficile à vérifier. Nous ne possédons,

LES BHŪT. — Qu'il s'agisse d'un Bouddha ou non, toute relique est le siège des *bhūt* du défunt, c'est-à-dire des «éléments» qui constituaient le composé corporel. A l'endroit où eut lieu la crémation du Bouddha, puis là où ses ossements furent déposés, après leur partage par le brahmane Dhūmrasagotra (p. Doṇa), les fidèles venant adorer les saintes reliques purent invoquer la protection des grands *bhūt* du Maître. A la statue, considérée comme «relique» *(uddeśikadhātu)*, sont donc naturellement attachés des *bhūt* gardiens — sorte d'âmes errantes devenues divinités protectrices — dont l'origine est le modèle ancien, présent pendant la consécration, qui fait remonter (en théorie) aux ossements du Maître.

[B24] (...) រឺបុគ្គលប្រុះស្រីយើងរាលគ្នារ កាលនិងរលុតគោវតើរឆាវតេអ្សីនិងអ្សីគោវនរុកក្តីយ គោវស្ងរក្តីយ គោវនិព្វានក្តី ធេព្វតាថ្តាគោវតែរចតនិងវិញ្ញាន ក្ងុំ ២ នេះឯង។ រឺកុកឱយន្ធវ រាក្សារ កូនចាន្ធវអ្សីតែមហាភូតរូបក្ងុំ ៤ នេះឯងគអាបោធាតធិក ១ នេះឯងជាមហាភូតរូប ១។ បដវិធាតុ គជាមហាភូតរូប ១។ តែជៅធាត ៗ ភ្លើងជាមហាភូតរូប ១ វាយោធាតុ ១ ខ្យល ជាមហាភូតរូប ១។ ក្ងុំ ២ នេះឯងន្ធវប្ចាំជើងថ្ងរក្ងុំ ៤ ហឿនិងធាតុ ១ គន្ត [B24] បនេះឯង កុកឱយកូនចោវបោជ្ញូង្ហនរាក្សារឯក្រោ

«Lorsque nous, hommes ou femmes, nous nous éteignons, qu'est-ce qui s'en va seulement? Qu'on aille aux enfers, aux cieux ou au Nibbāna, c'est seulement notre esprit *(citta)* et notre conscience *(viññāṇa)*, ces deux-ci, qui s'en vont. Les quatre grands *bhūt* de la forme restent sur place pour protéger la famille: *apodhātu*, [l'élément de] l'eau, un des grands *bhūt* de la forme; *paṭhavīdhātu*, [l'élément de] la terre, un des grands *bhūt* de la forme; *tejodhātu*, l'élément du feu, un des grands *bhūt* de la forme; *vāyodhātu*, [l'élément du] vent, un des grands [*bhūt*] de la forme. Ce sont ces quatre *bhūt* qui restent au pied des quatre montants [du bûcher] et dans le ballot de cendres ensuite confié aux soins de la parenté» (Tk 8, cf. BIZOT 1981:44).

ANCÊTRES ET GÉNIES TUTÉLAIRES. — On dit souvent que les vieilles pierres sculptées sont habitées par un *anak tā*, vénéré comme ancêtre, héros fondateur, gardien historique, pouvant occuper une place hiérarchique au sein d'une famille, remplir une fonction administrative ou être le véritable propriétaire d'un territoire. Sous cet aspect, le culte qui lui est rendu est un culte à caractère public (cf. ce que rapporte aussi ANG CHOULÉAN 1986:208-217). Ces lieux peuvent aussi être le refuge de génies appelés *ārak* «protecteurs» (ETHN. 127), d'où ils tirent le plus souvent leur nom, par exemple «Gorge-rouge» ក្រហមក *(kraham ka)*, et leur pouvoir. A ces dieux-gardiens, on peut encore ajouter d'autres entités, désignées sous le nom de *brāy*, dont le rôle semble être plus particulièrement de surveiller les monastères et les objets de culte (ETHN. 87; ANG CHOULÉAN 1986:125-156). Au Vat Prek Samrong (Kandal), par exemple, le chef du monastère fut frappé par le génie *brāy* du grand Bouddha central

en fait, aucune trace évidente du Mahāyana dans le Theravāda des Khmers. Que Gaspar da Cruz ait observé au XVIe siècle un culte en faveur de Maitreya (GROSLIER, cité par FOREST 1992:75 pour étayer l'idée globale d'une persistance du Mahāyāna) ne prouve rien: Maitreya est vénéré dans les deux Véhicules, et les Khmers aujourd'hui font toujours référence au futur Bouddha Braḥ Srī Ariyamettrīy.

et tomba malade pour avoir autorisé la sortie d'un manuscrit détenu dans le vihāra; sa guérison fut obtenue moyennant la promesse d'une réparation dont les termes furent dictés par un médium (Photo 1).

Dans un contexte un peu différent, il faut noter que les *brāy* peuvent habiter et protéger aussi les pirogues (cf. l'exemple rapporté dans Ang Chouléan 1992:13-16). Selon la tradition, toute pirogue doit subir une série de rites d'initiation, depuis l'abattage de l'arbre en forêt, jusqu'à sa mise à l'eau et son lancement, en passant par une cérémonie d'«ouverture des yeux» qui est à rapprocher de celle qu'on pratique sur les statues: les yeux ne sont pas façonnés en même temps que le monoxyle, mais posés séparément, avec précaution, par le chef charpentier, après une offrande (tête de porc, poulet, encens, alcool, etc.) à Bisṇukā ពិស្ណុកា. Ils ont pour fonction d'apporter une vie à la pirogue, c'est-à-dire une divinité gardienne, invoquée dans le cérémonial par son nom («Huit-têtes» ក្បាលប្រាំបី *kpāl prāṃ pī*, «Dame-noire» ស្រីខ្មៅ *srī khmau*, etc.). Ce nom devient celui de la pirogue. Un monastère possède toujours deux pirogues, la «vieille» អាចាស់ *(ā cās')* et la «neuve» អាថ្មី *(ā thmī)*, et le génie de l'ancienne est transmis à la nouvelle. Toutefois, la pirogue ne fait pas en elle-même l'objet d'un culte et c'est la raison pour laquelle le mot *pāramī* n'est pas prononcé [20].

LES SÉANCES DE POSSESSION. — On ne se réfère jamais à ces dieux sans que soit implicitement entendue l'idée de «prise de possession» ចូល, សណ្ឋិត *(cūl, saṇṭhit)* par le truchement de «médiums» រូប (= *rūp* «forme»), qu'on trouve dans chaque famille, à tous les niveaux d'une société où chacun vit en relation permanente avec les génies qui habitent le sol. De la même manière, les *(dasa)pāramī* des statues s'incarnent en la personne d'intermédiaires spécialisés qui répondent plus précisément au nom de «lumières» ពន្លឺ *(banlṝ)*. Génies communs et *pāramī* donnent respectivement lieu à des séances de possession distinctes. La manifestation d'une *pāramī* [21] se produit le plus souvent sur le lieu où se trouve son support (statue, stūpa, etc.), en présence d'offrandes de type bouddhique (*pāysī* appropriés, etc.) et d'un «orchestre siamois» ភ្លេងស្យាម *(phleñ sīem)*. Celle d'un génie dont le refuge n'est pas un objet de piété (bassin, arbre, etc.), demande la préparation d'offrandes traditionnelles (petits *pāysī*, alcool, etc.) et les accents d'une musique jouée par un «orchestre khmer» ភ្លេងខ្មែរ *(phleñ khmèr)* [22], sans image de Bouddha. Ces séances peuvent être collectives et

[20] A Taiwan, l'arbre dans lequel une statue sera sculptée est choisi en forêt avec les mêmes précautions, après consultation de la divinité; des tabous sont observés pendant le travail du bois (comparables à ceux observés pour la construction de la pirogue); puis on procède au rite de l'ouverture des yeux avant que l'«esprit» soit invité à entrer dans l'image (Thompson 1991:2-6).

[21] On rencontre la croyance à une intervention directe du Bouddha dans les rites de possession, où c'est le Bienheureux lui-même qui «pénètre» ចូល *(cūl)* le corps d'un fidèle pour en faire sa «manifestation» រូប *(rūp)*. Il n'y a pas lieu de s'appesantir sur de tels glissements, plutôt rares. Ils ne sont guère surprenants, d'ailleurs, dès lors que les *pāramī* présentes dans la statue sont, en premier lieu, la marque de la bouddhéité.

[22] Notons que cette présence de l'orchestre siamois est significative de l'influence des Thaïs sur le bouddhisme au Cambodge — non sur les cultes de possession — et qu'elle peut dater de l'introduction du Theravāda à Angkor au XIIIe siècle. L'orchestre dit «khmer» est caractérisé par le tambour à une peau ស្គរ *(sgar)*, le violon à trois cordes ទ្រនីខ្មែរ *(dra khmèr)*, la guitare à long manche ចាប៉ី *(cāpī)*, etc; l'orchestre dit «siamois», par le xylophone រនាត *(ranāt)*, le tambour à deux peaux ស្គរធំ *(sgar dhaṃ)*, les gongs ឆាប *(gaṅ)*, etc.

les possédés, qui toujours se reconnaissent «soldats» ᨾᩯᨻ *(medăb)* de l'Auguste, reproduisent entre eux les rapports hiérarchiques établis dans l'autre monde.

DES BOUDDHA HABITÉS

On m'avait remis au Cambodge deux petites statuettes du Bouddha. L'une en argile avait été cuite sur le bûcher funéraire du Supérieur de Vat Damnak, Siemreap, en 1968; l'autre, moulée dans un mélange de cendre et de gomme-gutte, contenait des fragments du bûcher de Samdech CHOUON NAT, Supérieur de l'ordre Mahānikāya, recueillies lors de sa crémation en 1970. La *pāramī* de ces petits Bouddha devait être entretenue par un culte. Elle provenait des *bhūt* des défunts, et son pouvoir particulier très précisément de la sainteté du Supérieur du Vat Damnak comme de Samdech CHOUON NAT. La coutume est à rapprocher de celle, déjà attestée au XVIe siècle (IMA 2, POU 1970:103; K 715, POU 1989:29), qui consiste à offrir ses cheveux, ses sourcils et ses poils, afin qu'ils soient brûlés et mélangés à une matière résineuse pour composer une «pâte» ខ្មុក *(khmuk)* employée dans la fabrication des statues. Mais, en utilisant les restes laissés par le feu de la crémation, on procède, symboliquement, pour le bénéfice du défunt et en son nom, à un don complet, c'est-à-dire à un don de soi-même (BIZOT 1981): le corps est brûlé pour permettre le façonnement d'une image[23].

Une relique du défunt était généralement enchâssée[24] dans les bustes et les statues en bronze des derniers souverains khmers exposés au Palais de Phnom Penh. Le socle de la figure équestre de Norodom érigée dans la cour de la Pagode d'argent contient des cendres du défunt. Des ossements calcinés du même roi furent également introduits au cœur d'une image de Bouddha destinée à être conservée par ses descendants (LECLÈRE 1906:147). L'ensemble des objets précieux et des bijoux déposés sur le corps du roi Sisowath (masque funéraire en or, feuilles d'or et d'argent bouchant les ouvertures, etc.) fut fondu pour faire un Bouddha (LECLÈRE 1928:626). Toutes ces effigies recevaient encore jusqu'à une date récente un culte officiel qui les faisait revivre et intervenir, par la voix de médiums, dans les affaires du royaume.

Dans la guerre qui opposa sur leur sol les Khmers aux Nord-Vietnamiens, l'ordre de bombarder une région, d'abandoner ou de défendre une position, n'était donné qu'après avoir entendu l'avis des vieux rois. En particulier, les oracles rendus par «Jayavarman VII» — appellation forgée par les historiens modernes, rappelons-le — ou par son père Preah Ang Kok Thlok (= កក្រឹក *gok dhlak*, ancien nom du Cambodge) étaient très écoutés[25]. La statue consultée par les autorités militaires était un

[23] Ceci rejoint, d'une certaine manière, le sens des auto-immolations ou mutilations connues en Chine (GERNET 1959). De telles amulettes sont à rapprocher aussi des «portraits de cendre» *(ihaizo)*, faits de terre cuite mélangée aux poussières du bûcher, qu'on fabrique au Japon (SEIDEL 1988:9-10).

[24] L'opération pouvait avoir lieu au moment de la fabrication de l'image et la relique pouvait prendre la forme d'une feuille d'or ou d'argent gravée de formules, roulée et introduite au niveau de la poitrine.

[25] Aucun raid de B52 n'eut lieu sur le sol khmer sans que l'autorisation en soit visée par le colonel TROUY, responsable des bombardements aériens. Or, assassiné avec toute sa famille en avril 1975, le colonel passait pour une incarnation de Jayavarman VII.

moulage de la grande image provenant de Krol Romeas (Angkor) et reproduisant vraisemblablement les traits de Jayavarman VII.

C'était aussi la tradition de consulter un héros célèbre représenté par une image à l'effigie d'un grand dieu du panthéon ou du Bouddha. On rapporte que le roi Ponhea Yat (XVe siècle), dont la capitale était menacée à la fois par les Siamois, les Laotiens, les Vietnamiens et les Chams, aurait érigé des images de Dasamukha, Isūr, Nārāyaṇ, Yāy deb, etc., sur le Phnom Triel, le Phnom Srang, et dans les Vat Slaket, Srei Ambil et Preah Vihear Souor (Mpk, 312-312), pour repousser les assaillants. Ces images ont été depuis déplacées pour la plupart, mais les sites sont demeurés célèbres. Jusqu'en 1975, le Vat Srei Ambil était réputé pour la puissance des *paramī* qui en avaient la garde (Ethn. 511), comme pour l'ampleur des cérémonies qui s'y déroulaient tous les ans et au cours desquelles des *rūp* reconstituaient une véritable «armée» ទ័ព *(dăb)* composée de héros historiques morts au combat (Ethn. 64). Au Vat Preah Vihear Souor (Kandal) — le monastère sans doute le plus fameux de tout le royaume pour ses génies —, la très redoutée Yāy Tep យាយទេព «Grand-mère déesse» commandait un véritable «clan» ពួក *(buok)*, comprenant une famille ក្រុនបា *(krūn co)* et d'autres *brāy* du site formant sa «suite» បរិវារ *(parivār)* (Ethn. 28, 88, 215, 622). Des conflits pouvaient se produire au cours des transes, quand un *brāy* étranger, par exemple, faisait irruption d'une région voisine. Yāy Tep habitait une petite statue de Bouddha en or, dans l'édifice situé entre les deux sanctuaires du Vat (Photo 2).

Deux statues de Bouddha sont très connues, dans la région de Siemreap en particulier, sous le nom de «Neang Chek-Neang Chom» នាងចេក នាងចម *(nāṅ cek nāṅ cam)* (cf. Photo de couverture). Elles furent, dans les années cinquante, les gardiennes du colonel Dap Chhuon, ancien chef rebelle Issarak, qui s'était vu confier, après son ralliement, le ministère de la Sécurité nationale en 1957. Nommé à Siemreap délégué royal avec rang de ministre, il fit installer les images dans un pavillon, au centre de la ville. S'obstinant toutefois à fomenter la révolte dans l'intention de se saisir du pouvoir, il établit le fameux «plan de Bangkok» qui faisait intervenir des maquisards khmers-serei venant de Thaïlande et du Sud-Vietnam. Le complot dévoilé, plusieurs bataillons de l'armée royale encerclèrent Siemreap: à la stupéfaction de tous, Dap Chhuon parvint à s'enfuir avec quelques complices. L'exploit fut attribué au pouvoir des statues, qu'il emporta dans sa fuite. Un plan fut élaboré pour l'éloigner de ses dieux protecteurs, et c'est alors qu'il fut abattu au pied du Phnom Koulen, le 3 mars 1959. Les deux Bouddha furent rapportés et installés en grande pompe (Ang Chouléan 1992:25) à Siemreap. En fait, les noms de Neang Chek et Neang Chom sont ceux des *brāy* qui protègent les deux images. Ce sont ces génies qui reçoivent un culte aujourd'hui par l'intermédiaire des statues.

Sur le Phnom Kulen, au pied de la grande cascade, le célèbre *anak tā* Tœk Lic ឪកញ៉ិច (k. *ḍik lic*, «immergé») résidait dans une statue de Bouddha assis de l'époque d'Angkor. Ce dieu-gardien de la cascade était connu pour opérer des guérisons sur ses nombreux «disciples» ក្រុនសិស្ស *(krūn siss)* qui montaient tous les ans lui offrir de la musique et des danses (Photo 3) (Ethn. 15). Un des plus puissants génies du royaume, connu sous le nom de Ta Dangkae (= តាដង្កែ *taṅkö*, le «mat»), résidait aussi dans une

image angkorienne, sous les traits d'un Avalokiteśvara (Photo 4), face au Palais royal de Phnom Penh (cf. LAFONT 1971:367), sur la berge du Mékong. Tous les jours, des centaines de fidèles venaient lui adresser des prières, et des *rūp* en transe communiquaient ses prédictions (Photo 5) (ETHN. 17,73,121,620). Le culte rendu à ces vieilles images a été pris à tort comme une réminiscence des traditions brahmaniques.

En Thaïlande, les rois de la dynastie de Bangkok sont représentés aussi dans une statue-portrait grandeur nature, à l'intérieur d'un pavillon spécial, le Ho Braḥ Debpitara, où le souverain et la Cour viennent les saluer à date régulière (WALES 1931: 170). Peu de choses sont dites sur le culte qui leur est donné, mais les vénérés défunts rendent des oracles et possèdent des médiums attitrés. Dans tout le royaume, et surtout à Bangkok, des rois comme RĀMA V, mais aussi comme Cau TAKSIN (antérieur à la dynastie actuelle), sont invoqués dans des fêtes privées par de nombreux adorateurs.

Certaines de ces statues, étroitement associées pendant de nombreux siècles à la fortune des maisons royales et des dynasties, prirent une importance historique de premier plan. On connaît l'existence de ces Bouddha miraculeux, prodigieusement pourvus de reliques (NOTTON 1936), dont la naissance légendaire et la carrière furent liées à l'établissement des écoles du Theravāda dans la Péninsule (BIZOT 1976:29-30). Leur prestige recouvrit souvent celui des piliers sacrés où se tient le génie tutélaire des grandes capitales (NOTTON 1929:29-30). Elles furent l'objet de convoitises, passèrent de main en main, arrachées à leurs possesseurs par la violence, et leurs tribulations reflètent assez exactement les rivalités politiques en présence tout au long de cette seconde moitié de notre millénaire. L'histoire du Bouddha d'émeraude (CŒDÈS 1925:54-55,112-115), par exemple, aujourd'hui palladium du royaume de Thaïlande, atteste par les nombreux pays où ses pérégrinations forcées l'auraient mené — Pégou, Ceylan, Angkor, Ayudhya, Khampeng Pet, Lavo, Chiang Rai, Lampang, Chiang Mai, Luang Prabang, Vientiane, Thonburi, Bangkok — à quel point il symbolisait aux yeux de tous la seule vraie légitimation du pouvoir [26].

Ces images, souvent pourvues de vêtements saisonniers, sont douées de vertus aussi redoutables qu'imprévues, et leur conquête n'est pas sans risque. Après la prise de Vientiane en 1778, les Siamois emportèrent, en même temps que le Bouddha d'émeraude, le fameux Pra Bang, palladium de la capitale du Nord, pour l'établir chez eux, d'abord à Thonburi, puis dans la chapelle royale du Vat Pra Kèo de Bangkok. Mais la réunion des deux images dans un même lieu provoqua, entre leurs dieux-gardiens, une situation de conflit dont les répercussions sur le pays furent si désastreuses que le roi PRA PUTH YOT FA renvoya le Pra Bang aux Laotiens (DAMRONG 1925:78). La «puissance» si recherchée de toutes ces statues, détentrices de la protection et de la fécondité du royaume, provenait moins des reliques du Bienheureux qu'elles étaient censées contenir que du «génie» ฦๅ *(bhī)* qui habitait chacune d'elles (LINGAT 1935:30) [27].

[26] Sur le voyage du Praḥ Siṅh, cf. TAMBIAH 1984:231-236.

[27] A certains égards, ces Bouddha spéciaux paraissent relever d'une homologie comparable à celle qui existe en Chine, au début de notre ère, entre d'une part l'effigie funéraire, marionnette articulée placée sur le «siège de l'âme» *(shen-tso)* et pourvue de vêtements saisonniers, et d'autre part la statue reliquaire bouddhique

Cœdès avait suggéré une lointaine parenté entre les images conservées à Phnom Penh — comme celle fondue à l'aide des bijoux du roi Norodom et représentant le défunt sous les traits du Bouddha — et les statues de «seigneur de l'univers» *kamraten jagat* des vieux temples d'Angkor (Cœdès 1947:66-67). Il a rapporté, au sujet de ces rois statufiés, qu'une tradition identique avait cours en Insulinde: les défunts venaient habiter l'image qui les représentaient, à l'occasion de cérémonies annuelles (Cœdès 1933:324). A Java, ils étaient dits «dharmifiés» *(dhinarma)*, c'est-à-dire devenus *dharma*, expression largement attestée au XIVe siècle pour désigner le fait de mourir: on disait que la personne était «placée dans le *dharma*» *(ḍinarma)* (Nāgarakĕrtāgama, Pigeaud 1960, *passim*), avec le sens de «transformée en objet de piété». Dans les documents javanais, le mot *pratiṣṭhā*, habituellement traduit par «image», désigne plus particulièrement le rite du *swātmapratiṣṭhā* ou *prānapratiṣṭhā*, opéré pour faire descendre l'âme du roi dans une image sacrée (Fontein 1990:52). Celle-ci pouvait être une statue de Śiva, par exemple, et ne devait pas nécessairement reproduire les traits du défunt. Ce principe de figurer un mort par une image de la divinité se trouve exposé dans les textes en Inde (Coomaraswamy 1939:74-82).

LES KAMRATEṄ JAGAT. — On opérait à Angkor une cérémonie qui avait pour fonction d'«ouvrir les yeux» *(unmīlita)* des statues. Nous en avons plusieurs témoignages dans l'épigraphie (K 1141, K 908, K 235, etc.). Les rites ne sont malheureusement pas décrits, mais on peut croire qu'ils reproduisaient les coutumes indiennes qui vivifient l'idole à partir d'un diagramme et de vases rituels. L'hypothèse qu'une ancienne statue ait déjà été utilisée est moins sûre, même si l'existence conjointe ou successive de plusieurs traditions ne doit pas être exclue. Au IXe siècle, un achèvement plus poussé qu'auparavant de certains détails des sculptures (l'indication des yeux notamment) a pu traduire, en effet, quelques changements dans les rites de consécration (Boisselier 1960:237 *sq.*). Quoi qu'il en soit, la stèle K 1141 signale l'installation d'une image du Bouddha, désignée comme *vraḥ kamrateṅ añ ta rājya* «Mon auguste seigneur qui est la royauté», à laquelle on ouvre les yeux (Jacques, *infra*, p. 223). La stèle de Prah Khan (K 908) nous apprend que le roi Śrī Jayavarman «a ouvert les yeux du Seigneur du monde *(lokeśa)* appelé Śrī Jayavarmeśvara, en 1113 *śaka* [1191/92 A.D.], sous les traits de son père».

L'épigraphie atteste l'usage de mettre parfois, comme en Indonésie ou en Inde du Sud, devant le nom de la divinité, une partie du nom du défunt, et aussi l'expression

(Croissant 1964, 1989). Substitut du mort sur sa tombe ou dans la maison des descendants, honorée d'offrandes de nourriture et de vêtements à la place du corps inhumé, l'effigie du défunt devient, dans la tradition bouddhique, une icône portrait contenant des viscères, sièges de la vie pour les Chinois et gages d'une vie, désormais cachée, qui se perpétue (Seidel 1988:24). Les mêmes conceptions semblent largement en usage dans toute l'Asie orientale, où des objets, et surtout les appartenances physiques telles que des rognures d'ongles, peuvent être traités en substitut de la personne entière du disparu (Frank 1986:164). Cette pratique fut à l'origine des momies transformées en statues par l'application répétée d'étoffes laquées (Demiéville 1965). La préservation du corps mort, ou sa recréation dans un substitut, avait pour objet de donner au défunt un support permettant aux esprits vitaux de rester unis au lieu d'errer dans la souffrance (Seidel 1988:12). Ce *locus* devint un siège pour l'âme *(linǧ)* qui fonctionnait comme la «tablette des ancêtres» *(wei-p'ai)* (Foulk et Sharf 1993:44-49). Dans la Chine moderne, toutefois, l'effigie funéraire n'existe que lors des funérailles, l'âme logeant ensuite dans la tablette.

vraḥ kamrateṅ añ «mon auguste seigneur», ou, à partir du Xe siècle, *kamrateṅ jagat* «seigneur de l'univers», qui est l'équivalent de *deva* sanskrit, comme le montrent maints passages des inscriptions. Cœdès a révélé qu'elle désignait dans les petites inscriptions du Bayon précisément les divinités associées au sol ou qui étaient représentées sous les traits d'humains particuliers (Cœdès 1961:459-460). Les inscriptions de Kdei Aṅ et de Tuol Ta Pen (Ic VII:3-19) citent pareillement un «dieu du bassin de pierre» dans un contexte qui fait référence à une divinité locale, considérée comme «protectrice» *(nātha)*.

Dans son article sur le sujet (*infra*, pp. 213-225), Claude Jacques attire l'attention sur le fait que les dieux désignés spécifiquement comme des *kamrateṅ jagat* avaient dû former un ensemble assez cohérent et hiérachisé, comme l'atteste une inscription de Phimai qui rappelle l'érection d'un *kamrateṅ jagat*, chef de l'armée du *kamrateṅ jagat* (maître) de la ville. Il observe également que les *kamrateṅ jagat* n'étaient pas forcément des divinités locales «hindouisées» et que rien ne s'oppose à ce qu'on les considère, au contraire, comme relevant toutes du même groupe des dieux «locaux», le lieu pouvant être aussi bien le domaine d'une famille que l'ensemble de l'empire.

Les Khmers ont adoré ces déités sous un aspect conventionnel, c'est-à-dire avec les traits communs aux images religieuses de l'époque, leur identité ne pouvant être connue que lorsque leur nom était gravé sur la stèle ou à l'entrée de leur chapelle (Cœdès 1960:181). L'inscription inédite de Tûol Ro Neang rapporte l'hommage rendu à la «statue» *(kānti)* d'un *vraḥ kamrateṅ añ*, dont la représentation a pu être une image de Viṣṇu (K 1036; cf. Jacques, *infra*, p. 221-222). Celle de Phimeanakas (K 485) (XIIe s.) nous apprend que Jayarājadevī, la sœur cadette de la reine Indradevī, avait «partout érigé les images de son père, de sa mère, de ses frères, amis et membres de sa famille connus d'elle ou dont elle avait entendu parler» (Ic II:180, st. XCIII). Un nombre impressionnant de statues de princes, princesses, dignitaires existait ainsi, les hommes étant représentés sous l'aspect de Lokeśvara, les femmes sous celui de la Prajñāpāramitā.

A la fin du XIIe siècle, la statuaire a véritablement développé au Cambodge un art du portrait et les sculpteurs ont fait des images à la ressemblance des grands du royaume (Boisselier 1952:261). Un culte personnel leur était rendu, sans qu'il se soit agi d'une divinisation, en ce sens que la divinité figurée était distinguée du personnage qui était présent. Comme le rapporte encore C. Jacques, la statue du sanctuaire central de Ta Prohm montrait Prajñāpāramitā sous les traits de la mère de Jayavarman VII, mais cette dernière n'était en aucun cas confondue avec Prajñāpāramitā, puisque le roi fait dire qu'il offre ses œuvres dharmiques pour la libération de sa mère. La divinité honorée n'est pas la personne qui est figurée. L'adoration de la statue-portrait s'opère sans aucune exaltation divine du personnage. En fait, le défunt devient l'objet d'un culte, sans lui-même revêtir aucun caractère suprême [28].

[28] Un peu comme en Chine ou au Japon le portrait du moine est une sainte icône, sujette à l'adoration, et manifeste la bouddhéité sans prouver la libération du défunt (Foulk & Sharf 1993:61).

CONCLUSIONS

De tout temps il a dû se passer ce qu'on voit dans le Cambodge moderne, où des hommes rendus célèbres par des actes guerriers ou pieux deviennent les bénéficiaires d'un culte. De cette manière, on veut s'approprier leurs pouvoirs, en les «capturant» en quelque sorte dans une image qui retient leur présence et en les vénérant à travers elle. On connaît, en Inde, le cas de Kṛṣṇa et de Rāma qui montre comment un héros devient dieu. L'usage d'images posthumes, figurant des membres de la famille royale ou des personnes du commun déifiées à la suite d'actions particulières, érigées par leurs descendants dans une chapelle mortuaire, est largement répandu, aussi bien dans les traditions du Népal, du Tibet, de Ceylan que de l'Inde. Tout particulièrement en Inde du Sud, les temples abritent souvent, sous la forme du dieu, voire d'un «gardien de porte» *(dvārapāla)*, une statue en pierre du fondateur, et parfois des groupes figurant, par exemple, le chef d'une dynastie et ses ministres, un roi et ses reines, etc. (Aravamuthan 1931:23-27, 71-72). Les traditions dravidiennes sont fameuses aussi pour la coutume des «pierres-héros» *(vīrakkal)*, représentations de braves morts au combat, d'ascètes décédés de macérations, de fidèles immolés sur le bûcher d'un maître, etc., dans lesquelles l'esprit du défunt est invité à entrer pour devenir un dieu. Érigées au milieu du village, souvent sur le lieu de la crémation, et entourées d'un enclos, elles sont l'objet d'adoration et d'une fête annuelle. Leur culte implique une offrande quotidienne de fleurs et d'encens, l'onction de miel, des libations d'alcool, des sacrifices d'agneaux (Aravamuthan 1931:86-88, Settar and Sontheimer 1982, Settar 1986).

A travers le problème de la présence du Bouddha au cœur de ses effigies, la question de la survie des âmes, ou des puissances de toutes sortes, dans un objet considéré comme *locus*, s'est trouvée réactualisée. Par le biais de l'installation des *pāramī* pour protéger la religion, les dieux locaux se sont frayé un chemin dans le bouddhisme. Au XIIIe siècle, quand le Theravāda s'imposa avec ses normes originales, la société, déjà travaillée par les dieux du Mahāyāna et les rites de l'hindouisme, demeurait imprégnée de ses modes de représentation les plus anciens. Les dieux du sol, issus des traditions préhistoriques de l'Asie des moussons, étaient déjà passés de la pierre-objet de culte au *liṅga* des religions indiennes (Mus 1933:393). De la même façon ils allaient passer dans les images bouddhiques. Ils purent, en effet, s'accommoder sans difficulté des nouveaux procédés symboliques du bouddhisme qui, en les faisant reconnaître comme «forces [protectrices] du pays» *(pāramī janapada)*, les confondaient avec les *pāramī* du Bouddha et leur offraient un support matériel et un lieu de subsistance, en même temps qu'ils autorisaient leur installation par la voie officielle des rites de consécration; eux-mêmes constituaient le vecteur permettant aux modes les plus anciens des représentations de revivre à travers les nouvelles icônes et reliant ainsi ces images au sous-sol des croyances primitives.

Au XIIIe siècle, c'est un Theravāda d'origine mône qui est introduit à Angkor (Bizot 1988, 1992) et les croyances qui relèvent des traditions sanskrites disparaissent. Dans la statuaire, on observe l'apparition de types nouveaux, et notamment une

influence croissante des traditions mônes de Dvāravatī (Boisselier 1966:275). Avec l'arrivée des nouveaux modèles, les rites sont modifiées. Les rituels de consécration sont à rapprocher des signes identificateurs d'un «ordre» *(nikāya)*, au même titre, par exemple, que l'adoption d'un costume, la pose des «bornes» *(sīmā)* ou l'ordination (Bizot 1988): liés à la légitimation du sacré, ils constituent un facteur de validité. Nous avons vu que l'image recevait une ordination (*supra*, p. 109). Cela veut dire que, pour être adorée, elle devait être reconnue légitime, et les rites la concernant, correctement effectués. L'érection des effigies de la nouvelle orthodoxie dut rompre, par conséquent, avec les usages du passé, et imposer l'instauration d'un rite fondateur, comportant notamment la présence d'une statue déjà consacrée et probablement importée. Le fait que les rites opérés diffèrent sensiblement des usages cinghalais, montre incidemment que les nouvelles traditions instituées à Angkor ne relevaient pas de l'obédience du Mahāvihāra.

Dès le XVe siècle, l'épigraphie en khmer relate abondamment l'usage d'offrir les nouvelles images[29]. La presque totalité des témoignages de l'époque moyenne est l'expression de «vœux de vérité» *(satyapraṇidhān)*, comptabilisation minutieuse d'actes pieux (libération d'esclaves, don de vêtements et d'accessoires monastiques, don de manuscrits, don ou réfection de statues), exécutés devant témoins, et autorisant l'auteur à émettre des souhaits. Par exemple, on trouve, en 1566 A.D., l'offrande à Angkor Vat de quatre images en pierre, une en bronze, une en cuivre, une en terre, une en ivoire, une en bois de santal, une sur toile, et deux autres représentant les disciples Moggalāna et Sārīputra (Ima 4). Des centaines d'idoles, grandes et petites, sont ainsi commandées pour l'offrande (probablement à des ateliers qui ont place dans les Pagodes nord et sud du temple), avec quelquefois un serviteur alloué à leur service (Ima 4, 15), et le matériau de prédilection reste l'or ou l'argent.

Ces textes stéréotypés, assez pauvres sur les pratiques de la religion, ne font aucune place aux cérémonies qui sont simplement évoquées par le terme ឆ្លង *chlaṅ*, employé à sept reprises (Ima 9, 16b, 19, 26, 37), le plus souvent orthographié ឆ្លោង *chloṅ*. Le mot est déjà employé, sous cette forme, en 1369 à Lamphun (Thaïlande), à propos de l'érection de trois statues du Bouddha (Insc. n° 69, Cœdès 1925:197). Il a le sens de «cérémonie de clôture» (Bizot 1992:36-37) — et non *stricto sensu* de «consécration» ou d'«inauguration», comme cela a été traduit (Cœdès 1925: 199; Pou 1972: 115,240; 1973:174,208; 1974:317). En fait, il se réfère au moment où les moines viennent prononcer les *mantra* d'usage pour terminer la fête (sur le détail de ces *mantra*, cf. S^e^ Sch, 30). Dans ce contexte, il renvoie à l'ensemble des rites (implantation des marques, appel des *pāramī*, ouverture des yeux, etc.) qui mettait fin à l'édification de l'œuvre pie, en l'occurrence la fabrication de la statue, et pouvait, nous dit-on, s'étaler sur quinze jours (Ima 37). En tout état de cause, l'emploi dès cette époque du mot *chlaṅ*, comme le fait qu'on récitait déjà les mêmes textes (cf. *supra*, p. 109): Dharm-

[29] Dans toute la Péninsule, et jusqu'à nos jours, l'exécution d'images du Maître est considérée comme la plus importante des offrandes et même l'acte le plus décisif pour devenir Bouddha; cf. par exemple, Paṭhamamūlamūlī (Peltier 1991:171). Elle est communément associée aussi à l'offrande de manuscrits, cf. Becchetti, «Une ancienne tradition de manuscrits au Cambodge», *supra*, p. 51.

magurubh, Braḥ Māttagun, Mhālaiy (Ima 37), ne contredit pas l'idée que l'origine des rites actuels remonte à l'arrivée du bouddhisme de langue pāli.

A la suite des changements imposés par l'établissement du Theravāda, les *deva / kamrateṅ jagat* et autres génies du terroir angkoriens n'eurent finalement aucune difficulté à prendre possession des nouvelles effigies pour continuer à recevoir un culte. On les retrouve dans tout le royaume sous des noms génériques tels que «Neuf-faces» មុខប្រាំបួន *(mukh prāṃ puon)*, «Quatre-faces» មុខបួន *(mukh puon)*, «Dame-noire» ស្រីខ្មៅ *(srī khmau)*, «Gorge-rouge» តាក្រហមក *(tā kraham ka)*, «Huit-têtes» តាកប្បាលប្រាំបី *(tā kpāl prāṃ pī)*, «Bâton-de-fer» តាដំបងដែក *(tā ṭaṃpaṅ ṭèk)*, «Le Noir» តាខ្មៅ *(tā khmau)*, «Grand-ascète» មហាឥស្សី *(mahā Issī)*, etc. Tous proviennent des vieilles cités angkoriennes, mais ont continué à vivre au sein du Theravāda.

*
* *

Les dieux et les ancêtres des Khmers furent d'abord rendus présents par des médiums (ou shamanes?) dans une société sans statue. Les cultes brahmaniques puis bouddhiques eurent à se fondre dans ce cadre religieux préhistorique. Zhou Daguan rapporte à la fin du XIIIe siècle que les habitants d'Angkor «sacrifie[nt] aux génies et au Bouddha» (Pelliot 1951:31). Partout l'icône introduite a trouvé sa place, notamment dans les cultes funéraires, le bouddhisme la proposant — en tant que gardienne de la religion aidée, dans cette mission, par les dieux — comme un substitut aux divers supports lithiques du culte des ancêtres.

Un point commun à toutes ces croyances, celui de la vie que l'«ouverture des yeux» est censée apporter à l'image, mérite de retenir l'attention. De quelle vie s'agit-il? La réponse a été perpétuellement réactualisée à travers les rites et les croyances des populations d'Asie du Sud-Est. Il est probable que, dans la conception globale de la cérémonie d'ouverture des yeux des statues, on soit en présence de survivances non seulement pré-bouddhiques, mais issues de ce fonds commun, à la fois pré-aryen et proto-indochinois, remontant à l'époque de la civilisation dite austro-asiatique, qui expliquerait la rapidité et la facilité avec lesquelles l'Inde semble avoir propagé ses croyances en Asie du Sud-Est: arbre, pierre brute ou corps manufacturé, au même titre, peuvent manifester la divinité. En guise de fonction vitale est recelée dans l'image la substance d'un mort *(bhūt, brāy, khmoc)*, capturée par l'incantation.

ABRÉVIATIONS

Ic *Inscriptions du Cambodge* II, VII, cf. G. Cœdès, Coll. de Textes et Documents sur l'Indochine, vol. II, Hanoi 1942, vol. VII, Paris 1964.

Ima Inscriptions modernes d'Angkor: Ima 4: S. Pou, BEFEO LVIII, 1971; Ima 9, 15, 16b: S. Pou, BEFEO LIX, 1972; Ima 19, 26: S. Pou, BEFEO LX, 1973; Ima 37: S. Pou, BEFEO LXI, 1974.

Ethn. Documents ethnographiques (1968-1975), Fem, Chiang Mai.

Fem Fonds pour l'édition des manuscrits (EFEO).

Sch Suot mant" chapăp hluoṅ.

Bpv Buddhapraḥvăti.

Mpk Mahāpuras khmèr.

Paṭh Paṭhamasambhodhi.

TEXTES ET DOCUMENTS

Tk 8 Vénérable Ret, Vat Kien Svay Krâo, Phum Kien Svay Krâo, Khum Dei Eth, Khèt Kândal.

Tk 133 Supérieur du Vat Kdol, Khum Svay Pâo, Srok Sangkê, Khèt Battambang.

Tk 191 Supérieur du Vat Kien Khleang, Sangkat n° 19, Khan Chrouy Changvar, Reach Theani Phnom Penh.

Tk 233 Supérieur du Vat Prêk Thong, Khum Prêk Luong, Srok Khsach Kândal.

Tl 305 Achar Din, Phum Samraông-Téav, Khum Krâng Thnung, Srok Phnom Penh, Khèt Kândal.

Tl 328 Kru Saut, Vat Slakèt Khum Koki, Srok Kien Svay, Khèt Kandal.

Tl 374 Luk Ta Yem, Phum Ta Phem, Vat Tronum Chrœug, Khum Bœg Thom, Srok Ang Snoul, Khèt Kândal.

Mahāpuras khmèr:

ឯកសារមហាបុរសខ្មែរ *(Ekasār mahā puras khmèr)*, ព្រះរាជពង្សាវតារខ្មែរតាមសាស្ត្រាស្តីកវិតពិតឥតក្លែងកាយ *(Chroniques royales khmères, d'après les textes sur latanier, en toute vérité, sans modification)*, លេខ ២០ *(N° 20)*, ចាងហ្វាងការក្សាយ លឹម យ៉ាង *(édité par Lœm Yang)*, អ្នកស្រាវជ្រាវ អេង សុត *(selon les recherches de Eng Sot)*, Phnom Penh 1969.

Suot mant" chapăp hluoṅ:

สวดมนต์ฉบับหลวง *(Suot mant" chapăp hluoṅ)*, Bangkok ^{14}2531 [1988].

Buddhapraḥvăti:

พุทธประวัติ *(Buddhapraḥvăti)*, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณโรรส *(Samdec Vajirañāṇārros)*, 3 vol. Bangkok ^{44}2519, ^{10}2518, ^{39}2516 [1976, 1975, 1973].

Paṭhamasambhodhi:

ปฐมสมโพธิ *(Paṭhamasambhodhi)*, vol. 1, Bangkok 2514 [2971].

BIBLIOGRAPHIE

ARAVAMUTHAN, T. G.

1931 *Portrait Sculpture in South India.* The India Society, London, 100 pages.

ANG CHOULÉAN.

1986 *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère,* Cedoreck, Paris, 349 pages.

1992 «Le sacré au féminin», *Seksa Khmer,* Revue du Centre de documentation et de recherche sur la civilisation khmère, n° 10-13, 1987-1990, Cedoreck, Paris, pp. 3-30.

BAREAU, ANDRÉ.

1993 «Le Bouddha et les rois», *BEFEO* 80.1, Paris, pp. 15-39.

BEAL, SAMUEL.

1906 *Si-Yu-Ki, Buddhist Records of the Western World,* vol. I, 242 pages, vol. II, London, 369 pages.

BECHERT, HEINZ.

1978 «On the Popular Religion of the Sinhalese», *in*: *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries* (Symposien zur Buddhismusforschung, I), Abhandlungen des Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Göttingen, pp. 217-233.

BÉNISTI, MIREILLE.

1960 «Étude sur le *stūpa* dans l'Inde ancienne», *BEFEO* L, pp. 37-116.

BIZOT, FRANÇOIS.

1971 «La figuration des pieds du Bouddha au Cambodge», *Études asiatiques,* Berne, pp. 407-439.

1976 *Le figuier à cinq branches,* Recherches sur le bouddhisme khmer, I, PEFEO CVII, Paris, 164 pages.

1981 *Le don de soi-même,* Recherches sur le bouddhisme khmer III, PEFEO CXXX, Paris, 170 pages.

1988 *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est,* Recherches sur le bouddhisme khmer IV, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, Nr. 169, Göttingen, 150 pages.

1989 *Rāmaker ou L'amour symbolique de Rām et Setā,* Recherches sur le bouddhisme khmer V, PEFEO CLV, Paris, 148 pages.

1992 *Le Chemin de Laṅkā,* Textes bouddhiques du Cambodge n° 1, Collection de l'École française d'Ext.-Orient, Paris, 352 pages.

1994 *Les traditions monastiques de l'ajustement en Asie du Sud-Est,* Recherches sur le bouddhisme khmer VI, PEFEO (en préparation).

Boisselier, Jean.

1952 «Réflexion sur l'art du règne de Jayavarman VII», *Bulletin de la Société des Études indochinoises*, t. XXVII, n° 3, pp. 261-273.

1960 «Un torse khmer du Musée oriental de Venise», *Artibus Asiae* XXIII, 3/4, pp. 233-238.

Brunner, Hélène.

1990 «L'image divine dans le culte āgamique de Śiva», Rapport entre l'image mentale et le support concret du culte, *L'image divine, Culte et méditation dans l'hindouisme*, Étude rassemblées par André Padoux, Paris, pp. 9-29.

Burnouf, Eugène.

1973 *Le lotus de la bonne loi*, Paris, 897 pages.

Clémentin-Ojha, Catherine.

1990 «Image animée, image vivante, L'image du culte hindou», *L'image divine, culte et méditation dans l'hindouisme*, Études rassemblées par André Padoux, Paris, pp. 115-132.

Cœdès, George.

1925 «Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental», *BEFEO* XXV, 1-2, Paris, pp. 1-200.

1940 «Etude cambodgienne», XXXIII — La destination funéraire des grands monuments khmèrs, *BEFEO* XL, pp. 316-343.

1941 «Le culte de la royauté divinisée, source d'inspiration des grands monuments du Cambodge ancien», *Serie Orientale Roma*, V, I, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, pp. 1-23.

1961 «Les expressions *vraḥ kamrateṅ añ* et *kamrateṅ jagat* en vieux-khmèr», *The Adyar Library Bulletin*, n° XXV, Jubilee Volume, Madras, pp. 447-460.

1960 «Le portrait dans l'art khmer», *Arts asiatiques*, t. VII, Paris, pp. 179-198.

Conze, Édouard.

1976 *The Prajnāpāramitā Literature*, Tokyo, Reiyukai, 138 pages.

Coomaraswamy, Annanda, K.

1908 *Mediaeval Sinhalese Art*, Broad Campden, Gloucestershire, 340 pages.

1927 *The Origin of the Buddha Image*, Reprint from: The Art Bulletin, vol. IX, n° 4, New York, 42 pages.

1939 «The Traditional Conception of ideal Portraiture», *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Vol. 7, June-dec., pp. 74-82.

Croissant, Doris.

1964 *Funktion und Wanddekor des Opferschreine von Wu Liang Tz'u. Typologische und ikonographische Untersuchungen*, Monumenta Serica, Vol. XXIII, Berlin, pp.89-161.

1989 «Wege des Götter und Menschen», *Religion im traditionellen China,* Berlin.

DAGENS, BRUNO.

1970 *Mayamata,* Publication de l'Institut français d'indologie, Pondichéry, vol. I:732 pages, vol. II [1976]:583 pages.

DAMRONG RAJANUBHAB.

2488 ตำนามพระพุทธรูปสำคัญ *(Tāṃnām braḥ buddharūp sāṃgăñ)* Bangkok (1945).

2499 ปญญาสชาดก, ฉบับหองสมุดแห่งชาติ, *(Păṇṇāsajātak, chapăp hàṅsamut hèṅ jāTi),* 2 vol., Bangkok (1956).

1973 *Monuments of the Buddha in Siam,* Translated by Sulak Sivaraksa and A.B Griswold with footnotes by Prince Subhadradis Diskul and A.B. Griswold, Bangkok, 60 pages.

DEMIÉVILLE, PAUL.

1965 «Momies d'Extrême-Orient, *Journal des savants,* Troisième centenaire, Paris, pp. 144-170. — *Choix d'études sinologiques,* pp. 407-432.

DURT, HUBERT.

1993 «Nouvelle approche de l'imaginaire bouddhique: le culte des reliques, des reliquaires et des images», *Publication de la Maison franco-japonaise,* Tokyo (sous presse).

FAURE, BERNARD.

1991 *The Rhetoric of Immediacy: a Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism,* Princeton, 400 pages.

FOREST, ALAIN.

1992 *Le culte des génies protecteurs au Cambodge,* Analyse et traduction d'un corpus de textes sur les *neak ta,* Collection Recherches Asiatiques dirigée par Alain Forest, Paris, 254 pages.

FRANK, BERNARD.

1986 «Vacuité et "corps actualisé"», *Corps des dieux,* Coll. Le temps de la réflexion, n° 7, Paris, pp. 141-170.

1988 «Vacuité et corps actualisé», *Journal of the International Association of Buddhist Studies,* vol. 11, 2, pp. 53-86.

FEER, LÉON.

1875 «Les Jātakas», *Journal asiatique,* 8, V, pp. 357-434, VI, pp. 243-306.

FILLIOZAT, JEAN.

1966 «New Researches on the Relations between India and Cambodia» *in*: *Indica,* Journal of the Heras Institute, St. Xavier's College, Bombay, pp. 95-106.

FINOT, LOUIS.

1917 *Recherches sur la littérature laotienne,* BEFEO XVII, 5, Hanoi, 218 pages.

FOULK, GRIFFITH T. AND SHARF, ROBERT H.
1993 «On the Ritual Use of Ch'an Portraiture in Medieval China», *Cahier d'Extrême-Asie*, VII, Kyoto [1993-1994], pp. 149-219.

GERNET, JACQUES.
1957 «Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du Ve au Xe siècle» in *Mélanges publiés par l'Institut des hautes études chinoise*, vol. 2, Paris, pp. 528-558.

GOMBRICH, RICHARD, F.
1966 «The consecration of a Buddhist Image», *Journal of the Asian Studies*, vol. 26, n°1, pp. 23-36.
1978 «Kosala-Bimba-Vaṇṇanā», *in*: *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries* (Symposien zur Buddhismusforschung, I), ed. by Heinz Bechert, Abhandlungen des Akademie des Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, Nr. 108, Göttingen, pp. 281-303.

GRISWOLD, A. B.
1957 *Dated Buddha Images of Northern Siam*, Artibus Asiae, Supplementum 16, Basel, 97 pages.

HARDY, SPENCE.
1850 *Eastern Monaschism*, London.

HORNER, I.B. AND JAINI, PADMANABH S.
1985 *Apocryphal Birth-Stories (Paññāsa-Jātaka)*, trsl. by I.B. Horner and Padmanabh S. Jaini, Pali Text Society, London, vol. I: 316 pages, vol. II [trsl. by P.S. Jaini, 1985]: 257 pages.

HUNTINGTON, SUSAN L.
1985 *The Art of Ancient India, Buddhist, Hindu, Jain*, with contributions by John C. Huntington, New York, Tokyo, 786 pages.

JACQUES, CLAUDE.
1985 «The *Kamrateń jagat* in Ancient Cambodia», *in* : *Indus Valley to Mekong Delta: Explorations in Epigraphy*, Madras, pp. 269-286.
1990 *Angkor*, Paris, 191 pages.

JAINI, PADMANABH S.
1979 «On The Buddha Image», in: *Studies in Pali and Buddhism, A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap*, Delhi, pp. 183-188.
1981 *Paññāsa-Jātaka or Zimmz Paṇṇāsa (in the Burmese Recension)*, Ed. bay Padmanabh S. Jaini, Pali Text Society, vol. I 1981, vol. II 1983, London, 587 pages.

LAFONT, PIERRE-BERNARD.
1971 «Génies, anges et démons en Asie du Sud-Est», *Génies, anges et démons*, Sources orientales, VIII, Paris, pp. 345-381.

Lagerwey, John.

1986 «Écriture et corps divin en Chine», *Corps des dieux,* Coll. Le temps de la réflexion, n° 7, Paris, pp. 275-285.

Leclère, Adhémard.

1899 *Le Buddhisme au Cambodge,* Paris, 432 pages.

1906 *Cambodge. La crémation et les rites funéraires,* Hanoi, 154 pages.

1916 *Cambodge, fêtes civiles et religieuses,* Paris, 660 pages.

1928 *Cérémonie de l'incinération du roi Sisowath,* BEFEO, Hanoi, p. 626.

Lévy, Paul.

1977 «Culte rendu au Bouddha présent dans ses statues», *Colloque de la Société Ernest-Renan,* Centre interdisciplinaire d'étude de l'évolution des idées, des sciences et techniques, Orsay, pp. 93-105.

Lingat, René.

1935 «Le culte du Bouddha d'émeraude», *JSS* XXVII, Bangkok, pp. 9-38.

Malalasekera, G. P.

1928 *The Pali Litterature of Ceylon,* Colombo, 329 pages.

Malamoud, Charles.

1986 «Briques et mots», *Corps des dieux,* Coll. Le temps de la réflexion, n° 7, Paris, pp. 77-97.

Mus, Paul.

1928 «Le Bouddha paré. Son origine indienne. Çākyamuni dans le Māhayānisme moyen», Études indiennes et indochinoises, *BEFEO* XXVIII, n° 1 et 2, pp. 7-134, pp. 153-278.

1933 «Cultes indiens et indigènes au Champa», *BEFEO* XXXIII, Hanoi, n° 1, pp. 367-410.

Notton, Camille.

1932 *Annales du Siam,* Vol. III, Chronique de Xieng Māi, Paris, 287 pages.

1936 *P'ră setaṃgamaṇī,* Bangkok, 16 pages.

Obeyesekere, Gananath.

1966 «The Buddhist Pantheon and its Expantion» *Anthropological Studies of Theravāda Buddhism,* Yale University, pp. 1-26.

Padoux, André.

1990 «Introduction», *L'image divine, Culte et méditation dans l'hindouisme,* Étude rassemblées par André Padoux, Paris, pp. 1-7.

Pelliot, Paul.

1951 *Mémoire sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kouan, Version nouvelle suivie d'un commentaire inachevé,* Œuvres posthumes de Paul Pelliot, Paris, 178 pages.

PELTIER, ANATOLE-ROGER.
1991 *Paṭhamamūlamūlī*, ตำนานเด้าผีล้านนา ปฐมมูลมูลี, ᨻᨮᨾᩫᩃᨾᩫᩃᩦ, L'origine du Monde selon la tradition du Lan Na, Traduction et notes par –, Chiang Mai, 258 pages.

PRZYLUSKI, J.
1937 «Is Angkor-Vat a Temple or a Tomb?», *JISOA*, Coomaraswamy volume (june-dec.), pp. 131-144.

RENOU, LOUIS ET FILLIOZAT, JEAN.
1947 *L'inde classique*, Manuel des études indiennes, tome premier, Paris, 669 pages.

ROUX, HENRI.
1951 «Les Bouddhas morts» au Laos, *France-Asie*, VII, n°63, pp. 194-198.

RUELIUS, HANS.
1978 «Netrapratiṣṭhāpana – eine singhalesische Zeremonie zur Weihe von Kultbildern», *in*: *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries* (Symposien zur Buddhismusforschung, I), Abhandlungen des Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, Nr. 108, Göttingen, pp. 304-334.

SETTAR, S.
1986 *Inviting Death: Historical Experiments on Sepulchral Hill*, Dharward.

SETTAR, S. AND SONTHEIMER, G.D.
1982 *Memorial Stones. A Study of their Origin, Significance and Variety*, Ed. by S. Settar and G.D. Sontheimer, Dharward and Heidelberg, 393 pages.

SHAH, U. P.
1951 «A Unique Jaina Image of Jīvantasvāmi», *Journal of the Oriental Institute*, Vol. I, 1, Baroda, pp. 71-79.
1951 «Sidelights on the life-time Sandal-Wood Image of Mahāvīra», *Journal of the Oriental Institute*, Vol. I, 3, Baroda, pp. 358-367.

SCHOPEN, GREGORY.
1975 «The Phrase '*sa pṛthivīpradeśās caityabhūto bhavet*" in the *Vachracchedikā*: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna.» *Indo-Iranian Journal* 17, 3-4, pp. 147-181.
1990 «The Buddha as an Owner of Property and Permanent Resident in Medieval India Monasteries», *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 18.

SEIDEL, ANNA.
1988 «Corruptible Body, Incorruptible Body, Substitute Body, Modes of Immortality in China and Japan», Conférence prononcée à Stanford le 10 mars 1988.

Snellgrove, David L.
1978 *The Image of the Buddha*, UNESCO, Paris, 482 pages.

Tambiah, Stanley J.
1984 *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Studies in Social Anthropology, n° 49, Cambridge, 417 pages.

Thompson, Laurence G.
1991 «Consecration Magic in Chinese Religion», *Journal of Chinese Religions*, n° 19, Saskatchewan, pp. 1-9.

Wells, Kenneth E.
1975 *Thai Buddhism, Its Rites and Activities*, Bangkok, 331 pages.

Wijayaratna, Môhan.
1987 *Le culte des dieux chez les bouddhistes singhalais, La religion populaire de Ceylan face au bouddhisme Theravāda*, Paris, 674 pages.

Photo 1. Cérémonie d'invocation *(lien)* ; *Vat Prek Samrong, Takhmao, Kandal* (août 1972) : le *grū* Mardi, possédé par le *devatā* gardien de la statue centrale du vihara, reçoit l'hommage d'un autre génie du Vat.

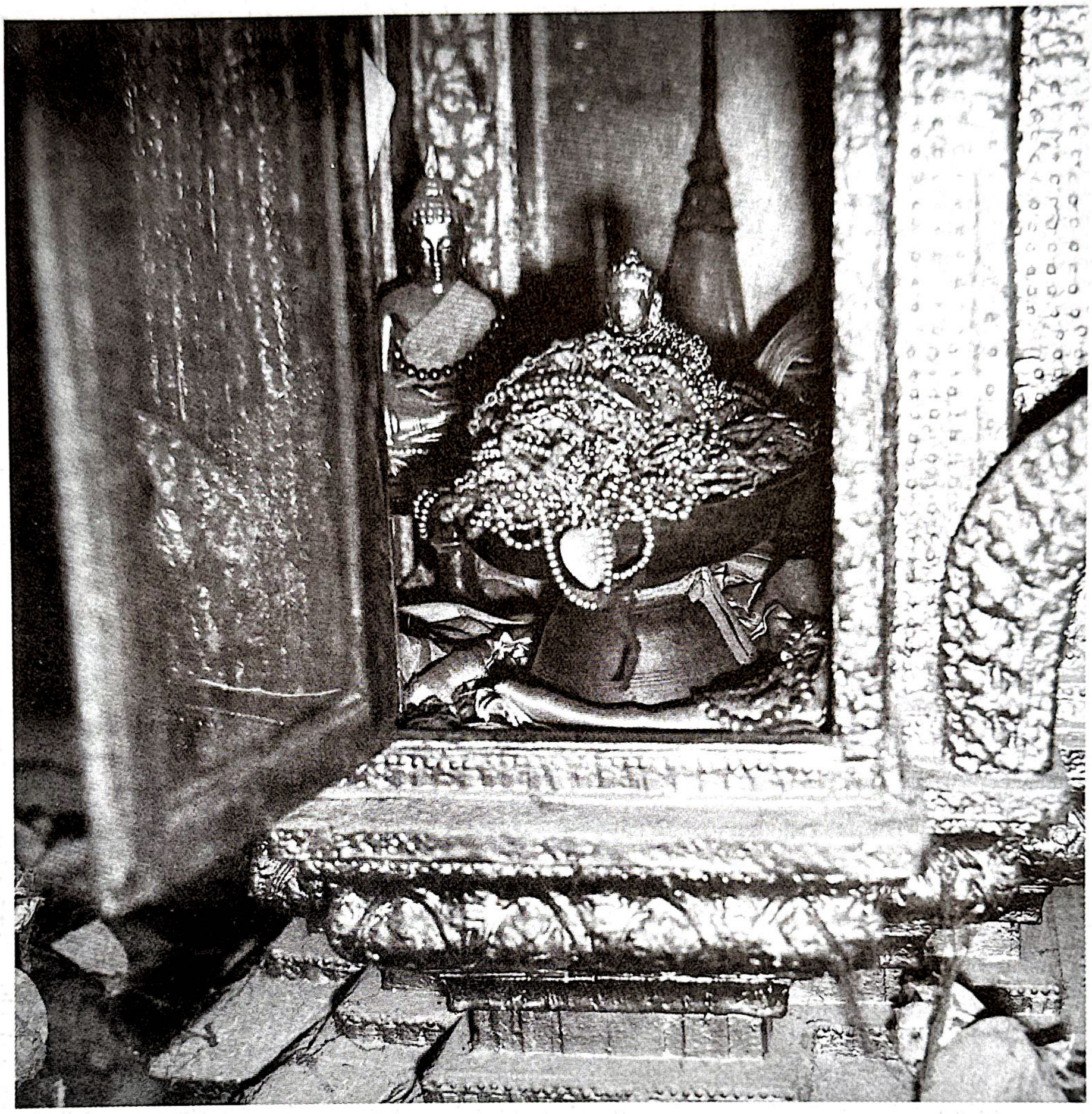
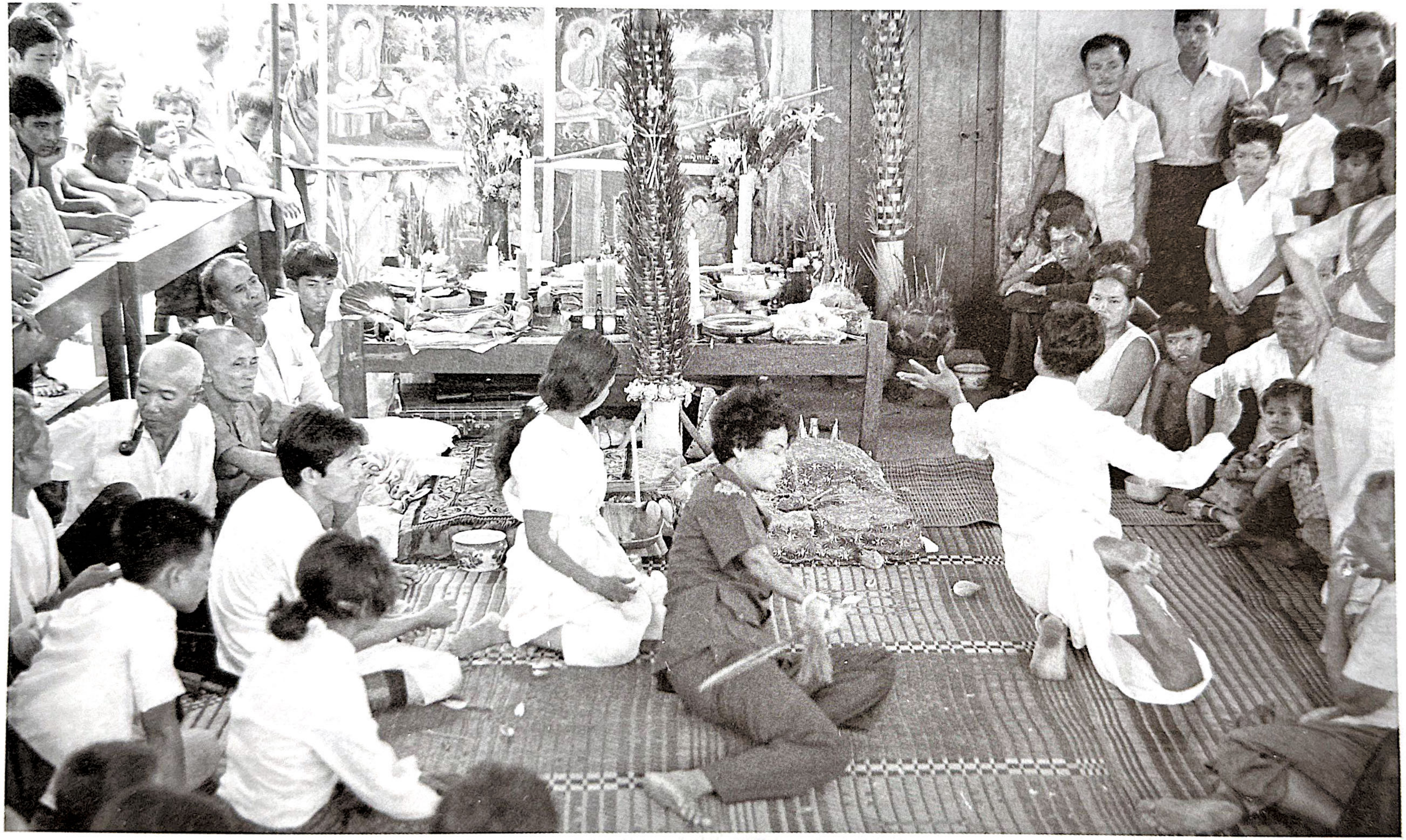


PHOTO 2. Bouddha assis, or ou bronze doré (h. 25 cm environ) ; *Vat Preah Vihear Suor, Prek Tromeak, Kandal, Cambodge* (novembre 1974) : l'image est habitée par un des plus grands *anaktā* du royaume, connu sous le nom de *yāy* Tep.



FRANÇOIS BIZOT

PHOTO 3. Pavillon du *anaktā* Preah Ang Dangkae; *Place du Palais royal, Reach Theani Phnom Penh* (août 1973) : à l'occasion d'une cérémonie de «monts de sable» *(bhnaṃ khsāc')*, des médiums tombent en transe, possédés par le *tā* Dangkae.

PHOTO 4. Avalokiteśvara, grès et peinture dorée ; *pavillon du anaktā Preah Ang Dangkae, Place du Palais royal, Reach Theani Phnom Penh* (février 1975) : l'image colossale, de l'époque d'Angkor, était le support d'un des autres grands *anaktā* du pays. Le pavillon et la statue ont été détruits par les Khmers rouges en 1975.

PHOTO 5. Transe collective; *site de la grande cascade, Phnom Kulen, Siemreap, Cambodge* (mars 1969) : *yāy* Ley et sa «suite» *(parivāra)* sont possédées par le *anaktā* Tœk Lik dont le siège est une image en grès d'un Bouddha assis sous le nāga.